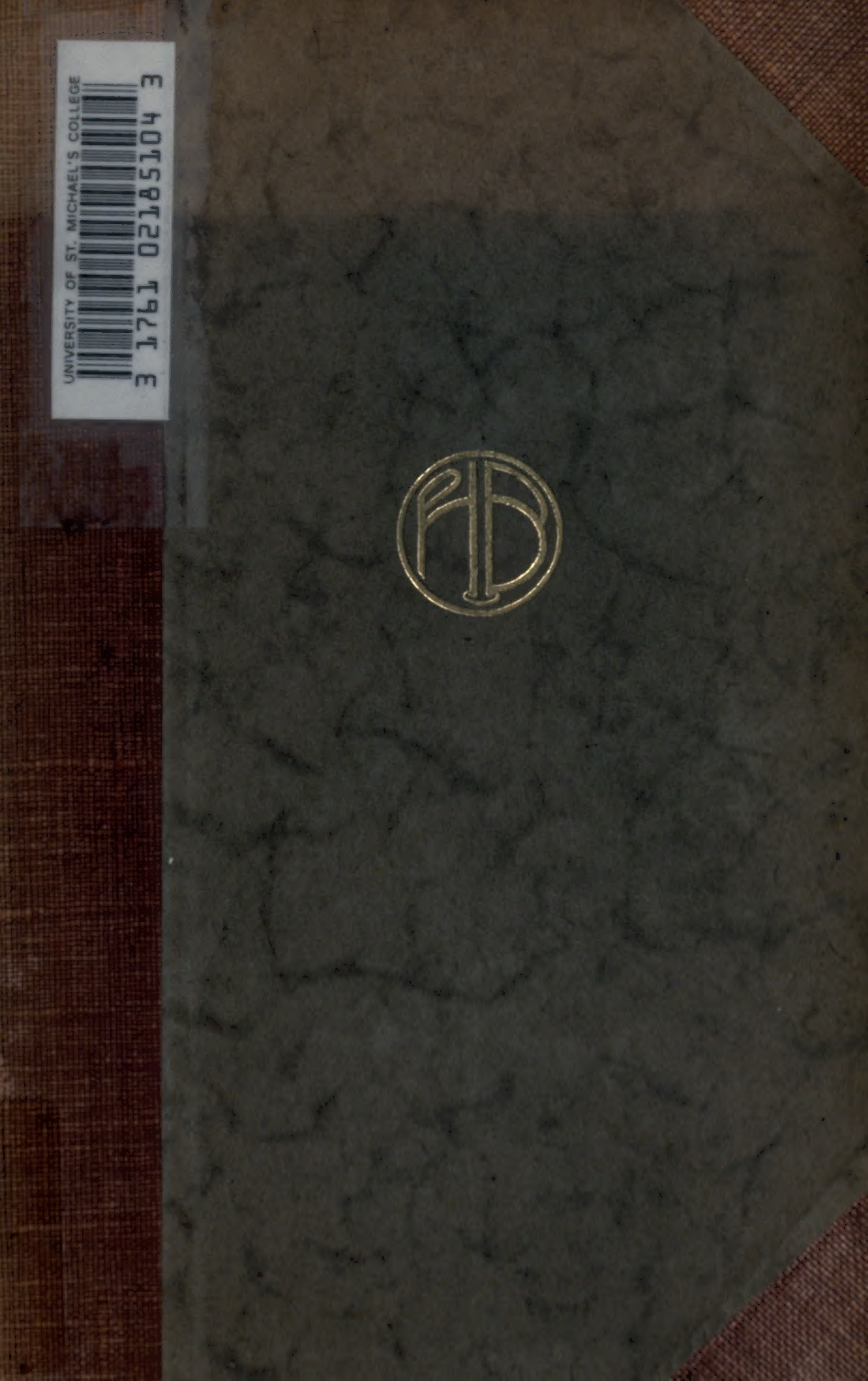

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 02185104 3



the presence of this book

in

the J.M. kelly library
has been made possible
through the generosity

of

Stephen B. Roman

From the Library of Daniel Binchy



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Sämtliche Werke

Herausgegeben von
Georg Lasson
Pastor an St. Bartholomäus, Berlin

Band VIII:
Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte

Zweiter Halbband:

1. Die orientalische Welt
2. Die griechische und die römische Welt
3. Die germanische Welt


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
TORONTO

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1920

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

DIE ORIENTALISCHE WELT

Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials

neu herausgegeben von

Georg Lasson

Pastor an St. Bartholomäus, Berlin

Der Philosophischen Bibliothek
Band 171b

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1919

Copyright 1919 by Felix Meiner in Leipzig

Vorwort des Herausgebers.

Genau zwei Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes kann der Herausgeber den zweiten Band der neuen Ausgabe von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte der Öffentlichkeit übergeben. Bedenkt man, was diese zwei Jahre jedem deutschen Mann an Lasten aufgebürdet haben, so wird man die Frist nicht zu lang finden.

Diese Vorlesungen Hegels haben dieselbe Eigentümlichkeit wie alle Vorlesungen überhaupt: ihre Anfangspartien sind im Vergleich zu dem Ganzen unverhältnismäßig ausführlich. So hat den ersten Band allein die Einleitung gefüllt; den zweiten Band nimmt ausschließlich der erste Teil der eigentlichen Darstellung ein, während die folgenden drei Teile zusammen vermutlich auch nur einen Band von ungefähr dem gleichen Umfang ausmachen werden. Da die beiden ersten Teile dieses letzten Bandes im Satze schon fertig sind, so wird sein Erscheinen hoffentlich nicht mehr lange auf sich warten lassen.

Über die Studien, die Hegel zum Zwecke dieser Vorlesungen getrieben hat, besitzen wir von ihm selbst eine interessante Äußerung. Er schreibt am 22. Dezember 1822, also in dem Semester, wo er dieses Kolleg zum ersten Male las, an Ed. Duboc, einen ihm befreundeten, philosophisch angeregten Hamburger Fabrikanten[1]):

> „Meine Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte machen mir sehr viel zu tun. Ich bin in Quartanten und Octavbänden zunächst noch an Indischem und Chinesischem Wesen. Es ist mir aber ein sehr interessantes und vergnügliches Geschäft, die Völker der Welt Revue passieren zu lassen; aber ich weiß noch nicht recht, wie ich sie bis auf diese unsre letzte Zeit auf Ostern durchkriegen soll."

[1]) Briefe von und an Hegel. Leipzig 1887, 2. Bd., S. 113.

Wenn diese Worte zum Schluß auf die schon erwähnte Eigenart aller Vorlesungen hinweisen, daß sie am Ende überstürzt werden müssen, so bezeugen sie außerdem, was freilich jeder Blick in diesen Band bestätigen wird, welche Sorgfalt Hegel auf die Beschaffung des außerordentlich ausgedehnten empirischen Stoffes gewandt hat, auf den er seine Betrachtung der orientalischen Welt aufbaut. Zwar wird man ihn bedauern müssen, weil er zu einer Zeit gearbeitet hat, in der für weite Gebiete dieser Welt die Forschungstätigkeit noch kaum begonnen hatte. Aber darum darf man ihm die Anerkennung nicht versagen, daß er sich in erstaunlichem Umfange mit einem Material vertraut gemacht hat, das dem Philosophen fernzuliegen scheinen konnte. Und man wird vielfach Gelegenheit haben zu bewundern, mit welcher divinatorischen Gabe er auch da, wo nur dürftige oder ungenaue Notizen ihm zur Verfügung standen, wesentliche Züge der geschichtlichen Erscheinung zu erfassen vermocht hat.

Am günstigsten war er in bezug auf China gestellt. Über das Reich der Mitte bestand schon seit Jahrhunderten eine europäische Literatur von respektablem wissenschaftlichen Werte. Darum war es Hegel möglich, ein Gemälde der chinesischen Zustände zu entwerfen, das den Tatachen wirklich entsprach. Worüber ihn seine Quellen nicht unterrichteten, das waren gewisse Seiten des religiösen Lebens; er selbst hat diesen Mangel bemerkt und ausgesprochen (S. 56). Damit hängt seine Unwissenheit über den Buddhismus zusammen; weder dessen Stellung in China und Tibet, noch auch sein Verhältnis zum Brahmanismus ist ihm klar gewesen, und so hat insbesondere das, was er über das „mongolische Prinzip" ausführt, in den Tatsachen kaum einen Stützpunkt. Davon abgesehen, erscheint seine Darstellung Chinas auch heute noch so wertvoll, daß es der Mühe lohnt, sie in Einzelheiten zu berichtigen und zu erläutern. Der gütigen Unterstützung der Herren Professor Dr. Hülle und Missionsinspektor Glück zu Berlin, die sich der Lesung der Korrektur dieses Abschnittes freundlichst unterzogen haben, verdankt es der Herausgeber, daß er im Texte allerlei Berichtigungen geben und am Schlusse dieses Bandes die erforderlichen Anmerkungen hinzufügen konnte. Er darf es nicht unterlassen, beiden Herren dafür seinen wärmsten Dank auszusprechen.

Die Erforschung Indiens hat erst zu Lebzeiten Hegels begonnen, die Ägyptens sogar erst mit der Expedition Napoleons I., und an Vorderasien hatte sich kaum bereits ein Reisender herangemacht. Wollte man das, was wir jetzt über die Geschichte dieser Länder wissen, an den Hegelschen Text anschließen, man müßte dafür den gleichen Umfang brauchen, den Hegels eigene Darstellung einnimmt. Und den Wert dieser würde man dadurch doch nicht steigern. Ruht er doch durchaus auf dem, was der klare Blick und tiefeindringende Geist des großen Denkers aus dem ihm vorliegenden Material an geistigen Anschauungen gewonnen hat. In dieser Hinsicht hat Fritz Brunstäd in der Reclam-Ausgabe des Hegelschen Werkes (S. 577/8) bereits das Abschließende gesagt, und wir können uns darauf beschränken, seine Worte hier wiederzugeben:

„Bei der Beurteilung des konkreten Hegelschen Geschichtsbildes ist sorgsam zu berücksichtigen, welchen Stand der Geschichtsbearbeitung der Philosoph zur Voraussetzung hatte. Nicht nur wird das Tatsachenmaterial, das ihm zu Gebote stand, von dem gegenwärtig vorliegenden an Umfang und Fülle bei weitem und aufs beträchtlichste übertroffen, sondern vor allem war auch, und das ist wesentlich, die spezialwissenschaftliche Durchbildung der Geschichtserkenntnis kaum in ihren Anfängen und setzte die methodisch-empirische Durchforschung und Verarbeitung des Materials erst nach ihm ein (übrigens fast auf der ganzen Linie unter Einwirkung seiner Gedanken). So mußte er seine geschichtsphilosophischen Prinzipien selbst unmittelbar an den bloßen Stoff herantragen, statt daß ihm ein methodisch und sachlich gegliederter und in seiner eigentümlichen Ordnung genau bestimmter Tatsachenbestand und ein ausgebildetes geschichtswissenschaftliches Denkmaterial entgegengebracht wurde. Um so mehr bedeutet es, daß er überall mit überraschendem Tiefsinn in die besondere geschichtliche Eigentümlichkeit der einzelnen Kulturkreise eindrang und sie in treffenden Formulierungen auszudrücken verstand. Diese rein historische — sozusagen — Treffsicherheit in der Erfassung und Charakterisierung eines geschichtlichen Sachverhaltes wird jeder unbefangene Historiker zu würdigen wissen. Was etwa in abstraktem Schematismus und unlebendiger Formelhaftigkeit vorzukommen

scheint, ist keineswegs im Prinzip begründet, sondern die Folge der mangelhaften einzelwissenschaftlichen Durchdringung des Tatsachenmaterials, die Hegel vorfand, und der daraus entspringenden unnatürlichen Spannung zwischen oberstem Prinzip und unmittelbarem Stoff, einer Spannung, die auch eine ausgezeichnete historische Einsicht, obschon im Besitz der fruchtbarsten Geschichtstheorie, völlig auszugleichen — zumal in solchen Vorlesungen — nicht imstande war."

Es könnte diesen Sätzen höchstens noch hinzugefügt werden, daß auch dann, wenn sich herausstellen sollte, Hegels Urteil sei nicht überall dem Volksgeiste, den er zu erfassen suchte, gerecht geworden, sein Verdienst nicht wesentlich geschmälert erscheinen würde. Denn daß er durch sein Unternehmen das meiste dazu getan hat, der Wissenschaft den Weg des geschichtlichen Verständnisses zu erschließen, wird sich nicht leugnen lassen. Bedenkt man außerdem, daß für weite Strecken seiner Darstellung Herodot seine Hauptquelle bilden mußte, so wird man ebenso darüber staunen, mit welchem Geschick er die bunte Notizenfülle des Vaters der Geschichte für bedeutungsvolle Zusammenhänge zu verwerten weiß, wie man es verstehen wird, daß er die Geschichtschreibung seiner Zeit neben den Historikern der Alten geringzuschätzen geneigt war. —

Die Anordnung der Hegelschen Vorträge im ganzen ist bei allen Wiederholungen des Kollegs dieselbe geblieben und stand deshalb auch schon bei den ersten Herausgebern fest. Wenn diese in den dritten Abschnitt „Persien" auch die Völker Westasiens und sogar Ägyptens einbezogen haben, so liegt ja in Hegels Worten ein gewisser Anlaß dazu vor, und um der Trichotomie willen mußte sich diese Anordnung empfehlen. Anderseits zeigt keines der Kolleghefte die Gesamtüberschrift „Persien" für so disparate Gestalten wie die Phönikier, Israeliten und Ägypter. Und Hegel hat besonders Ägypten so eingehend behandelt, überhaupt aber die selbständige Kultur all dieser Völker so deutlich herausgehoben, daß es doch nicht sachgemäß erscheint, sie darum, weil sie schließlich nach dem Verfall der eigenen Blüte dem persischen Reiche einverleibt worden sind, gleichsam nur für Bestandteile dieses Reiches auszugeben. Der Herausgeber hat es deshalb vor-

gezogen, ebenfalls auf sehr klaren Äußerungen Hegels fußend, die Darstellung fünfgliedrig zu gestalten, wodurch auch äußerlich die Architektonik des Bandes sich befriedigender gestalten ließ.

Den Anhang über „das mongolische Prinzip", mit dem der Abschnitt über China schließt, hat Hegel zum ersten Male bei seinem zweiten Vortrage dieser Vorlesungen im Winter 1824/5 hinzugefügt und hat ihn dann noch zweimal wiederholt, während er, wie Ed. Gans in dem ersten Druck der Vorlesungen (Wke. Bd. 9, S. 139) bemerkt, in der letzten Vorlesung über Philosophie der Geschichte, die im Wintersemester 1830/1 gehalten wurde, nicht mehr vorkommt. Bei ihrem ersten Vortrage im Winter 1822/3, über den uns das Griesheimsche Kollegheft unterrichtet, hat Hegel das meiste von dem, was er hernach im Anschluß an China brachte, an den Abschnitt über Indien angeschlossen. Insofern er hier über den Buddhismus und den aus ihm hervorgegangenen Lamaismus redet, könnte diese ursprüngliche Anordnung als die richtigere gelten, und deshalb hat Karl Hegel in der 2. Auflage der Vorlesungen diese Anordnung gewählt. Indessen, ganz abgesehen davon, daß die spätere Fassung zweifellos als die von dem Autor bevorzugte gelten muß, läßt sich doch nicht verkennen, daß auch in der ersten Vorlesung das Interesse Hegels nicht dem ursprünglichen Buddhismus gilt, von dem er sehr wenig weiß, sondern den Gestalten, die diese Religion außerhalb Indiens und besonders bei den mongolischen Völkern angenommen hat. Er hat eben der Vorstellung eines „mongolischen Prinzips" angehangen, in dem er eine „Integration" zu dem chinesischen Geiste sah. Und deshalb erschien es angemessen, jenen Anhang wieder an den Abschnitt über China anzuschließen und dem Abschnitt über Indien nur die Ausführungen über den Buddhismus beizugeben, die dem ersten Kolleg eigentümlich sind.

Die Aufeinanderfolge der Materien im einzelnen war bei diesem Bande nicht so leicht wie bei dem ersten zu regeln, wo eine eigenhändige Niederschrift Hegels das Gerüst für den ganzen Aufbau lieferte. Diesmal standen dem Herausgeber nur die auch schon für den ersten Band benutzten Kollegheft zur Verfügung, und sie zeigen, daß Hegel in den verschiedenen Jahren mit der Ordnung der Gegenstände inner-

halb der einzelnen Abschnitte stark gewechselt hat. Sie zeigen auch, daß die ersten Herausgeber es sich in der Disposition des vorhandenen Stoffes vielfach allzuleicht gemacht haben. Der Herausgeber hat, wo es möglich war, sich nach der Ordnung gerichtet, die das Kollegheft aus dem Winter 1826/7 zeigt als das späteste Zeugnis für Hegels Arbeit an diesen Vorträgen, und er darf hoffen, daß man seiner Ausgabe auch in dieser Rücksicht einen beträchtlichen Vorzug gegen die erste Ausgabe zugestehen wird.

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß von zwei hochverehrten Männern, den Herren Geheimrat Professor D. Max Lenz in Hamburg und Geheimrat Professor D. Clemens Baeumker in München, der Herausgeber freundlichst über den Schreiber der Vorlesungen von 1826/7 aufgeklärt worden ist. Es ist der am 15. Juni 1804 zu Münster i. W. geborene Friedrich Stieve, der 1828 in Berlin zum Dr. phil. promoviert wurde. Er war später Gymnasialdirektor in Recklinghausen und Münster, wurde 1855 Regierungs- und Schulrat zu Breslau und war von 1866—75 Geheimer Regierungs- und vortragender Rat für die katholischen Angelegenheiten beim Kultusministerium in Berlin. Er starb am 16. März 1879 im Ruhestande zu Münster i. W. — Nun wäre es noch von Interesse, etwas über den Hauptmann von Kehler zu erfahren, dessen Nachschrift aus dem Winter 1824/5 von so unschätzbarem Werte für den Herausgeber war.

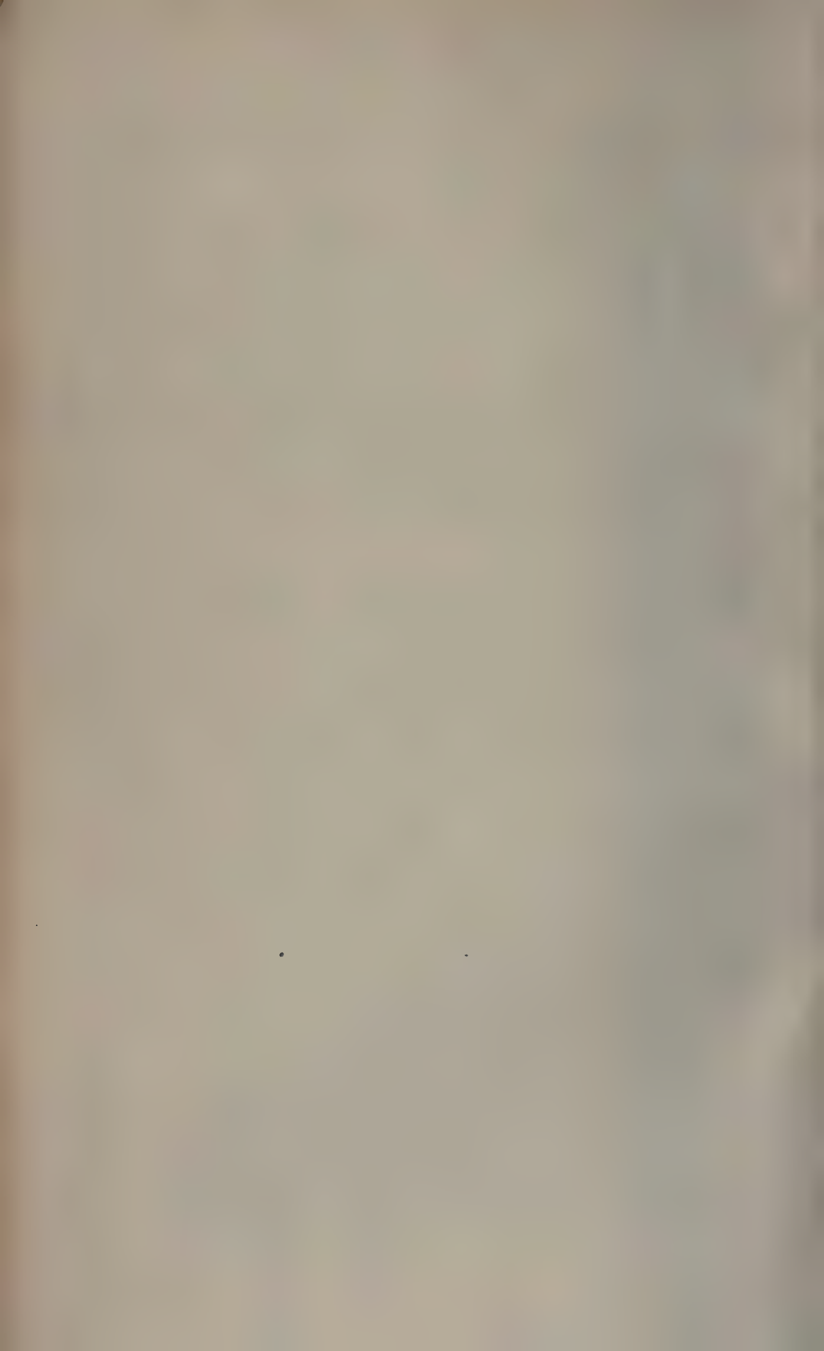
Die Grundsätze, denen der Herausgeber bei der Gestaltung des Wortlautes der Hegelschen Vorträge gefolgt ist, sind dieselben geblieben wie bei dem ersten Bande. Der Eindruck, daß in den Kollegheften die Hegelsche Redeweise frischer und ursprünglicher aufbehalten sei als in der gedruckten Ausgabe der Werke, hat sich ihm stets aufs neue bekräftigt. Der große Zuwachs an Inhalt, den die Kolleghefte geliefert haben, verteilt sich ziemlich gleichmäßig auf die „Stellen reiner Gedankenbewegung“ und die „Partien bloß referierender Erzählung“; der Herausgeber findet die Angabe Karl Hegels, daß in den Vorlesungen der ersten Jahre die allgemeinen philosophischen Gedankenentwickelungen einen breiteren Raum gegenüber den historischen Schilderungen einnehmen, nach den vorliegenden Kollegheften nicht begründet. Von einem Ermatten der lebendigen Frische und der ersten Begeisterung,

wie es Karl Hegel in den Vorlesungen der späteren Jahre bemerkt haben will, ist wenigstens aus dem Stieveschen Hefte von 1826/7 noch nichts zu spüren.

Das nächste Jahr wird die hundertfünfzigste Wiederkehr des Geburtstages Hegels bringen. So gewinnt dieser Band das Gepräge einer Ehrung seines Gedächtnisses zu diesem Gedenktage. Das würdigste Denkmal für Hegel wird immer das bleiben, das er in seinen Werken sich selbst errichtet hat. Indem hier eines seiner Werke, aus dem der große Denker in der ganzen Weite seines Gesichtskreises und der ganzen Tiefe seiner Anschauung dem Leser entgegentritt, neu ans Licht gehoben wird, hofft der Herausgeber, keinen unwürdigen Beitrag zu Hegels Gedächtnis geliefert zu haben.

Berlin NO 43, im September 1919.

Georg Lasson.



Inhaltsübersicht.

Erster Teil.

Die orientalische Welt.



Übersicht.

Wir haben die Aufgabe, mit der orientalischen Welt zu beginnen, und zwar insofern wir Staaten in derselben sehen. Die Verbreitung der Sprache und die Ausbildung der Völkerschaften liegt jenseits der Geschichte. Die Geschichte ist prosaisch, und Mythen enthalten noch keine Geschichte. Das Bewußtsein des äußerlichen Daseins tritt erst ein mit abstrakten Bestimmungen, und sowie die Fähigkeit vorhanden ist, Gesetze auszudrücken, so tritt auch die Möglichkeit ein, die Gegenstände prosaisch aufzufassen. Indem das Vorgeschichtliche das ist, was dem Staatsleben vorangeht, liegt es jenseits des selbstbewußten Lebens, und wenn Ahnungen und Vermutungen hier aufgestellt werden, so sind dieses noch keine Fakta. So könnte es auch sein, daß an den Berghängen, von denen man zu den großen asiatischen Stromländern hinuntersteigt, sich geschichtlich ein früheres Dasein von Völkerschaften nachweisen ließe. Aber nur das sittliche Dasein ist das geschichtliche, und dies hat in den Talebenen Asiens angefangen.

Den Charakter der orientalischen Welt haben wir bestimmt. Es ist gezeigt worden, daß die Geschichte hier anfängt mit dem Bewußtsein einer selbständigen substanziellen Macht, die von der Willkür unabhängig ist. Bei den Negern ist der natürliche Wille des Einzelnen noch nicht negiert: erst aus dieser Negation aber geht das Bewußtsein des Anundfürsichseins hervor. Und dieses Bewußtsein geht in der orientalischen Welt auf; hier ist die Morgenröte des Geistes im Aufgange: denn der Geist ist dies, in sich selbst niederzugehen. Hier steht eine an und für sich seiende Macht da; und der Mensch ist an und für sich nur, insofern er sich zu diesem allgemeinen Substanziellen verhält. Dieses Verhältnis zur substanziellen Macht gibt dann auch den Individuen eine Verbindung unter sich. Daher haben wir in Asien erst einen Staat, das Zusammen-

leben unter einem allgemeinen Prinzip, das die Herrschaft hat. Um der Gediegenheit ihres Prinzips willen sind die orientalischen Staaten so groß und massenhaft. Die substanzielle Macht ist nicht in der Form der bloßen Substanzialität vorhanden, nicht als ein naturnotwendig wirkendes Gesetz, sondern in Form einer Regierung. In der Natur ist den natürlichen Subjekten ihre substanzielle Natur, ihr Gesetz, ihre Gattung nicht Gegenstand. Aber im Kreise des Menschlichen ist das Substanzielle wesentlich auch Gegenstand; der unbewegte Beweger ist Gegenstand für die, die da bewegt werden, und sie wissen von ihm als von ihrem Wesen.

Die substanzielle Macht enthält in sich zwei Seiten: den Geist, der herrscht, und die Natur, die zu ihm im Gegensatze steht. Beide Momente sind in der substanziellen Macht vereinigt. Es ist ein Herr da, der das Substanzielle geltend macht, der als Gesetzgeber dem Besonderen entgegentritt; und dieser Herr ist selbst wieder eine natürliche Gestalt. Die Vernunft ist an sich als Regent vorhanden, als betätigende Subjektivität.

Die orientalische Welt hat so als ihr näheres Prinzip die Substanzialität des Sittlichen. Es ist die erste Bemächtigung der Willkür, die in dieser Substanzialität versinkt. Die sittlichen Bestimmungen sind als Gesetze ausgesprochen, aber so, daß der subjektive Wille von den Gesetzen als von einer äußerlichen Macht regiert wird, daß alles Jnnerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit nicht vorhanden ist, und daß insofern die Gesetze nur auf eine äußerliche Weise ausgeübt werden und nur als Zwangsrecht bestehen. Unser Zivilrecht enthält zwar auch Zwangspflichten: ich kann zum Herausgeben eines fremden Eigentums, zum Halten eines geschlossenen Vertrages angehalten werden; aber das Sittliche liegt doch bei uns nicht allein im Zwange, sondern im Gemüte und in der Mitempfindung. Dieses wird im Oriente ebenfalls äußerlich anbefohlen, und wenn auch der Inhalt der Sittlichkeit ganz richtig angeordnet ist, so ist doch das Innerliche äußerlich gemacht. Es fehlt nicht an dem Willen, der es befiehlt, wohl aber an dem, welcher es darum tut, weil es innerlich geboten ist; und wenn wir gehorchen, weil wir das, was wir tun, aus uns selbst nehmen, so ist dort das Gesetz das Geltende an sich, ohne dieses subjektiven Dazutretens zu bedürfen. Der Mensch hat darin nicht die Anschauung seines

eignen, sondern eines ihm durchaus fremden Wollens. Weil der Geist die Innerlichkeit noch nicht erlangt hat, so zeigt er sich überhaupt nur als natürliche Geistigkeit.

Wie ist nun der Charakter, die Weise der Regierung bestimmt? Die erste Weise, in der die substanzielle Macht ihre Wirklichkeit hat, ist, daß sich rein im Innern das Substanzielle auf geistigem Boden ausbildet und daß diese Ausbildung im Innern bleibt: das Reich der Religion, Moralität, Wissenschaft. Hier ist das Substanzielle gewußt, aber als eine geistige Macht auf dem Boden des Gedankens. Die zweite Weise ist dagegen die, daß das Substanzielle in der wirklichen Gestalt des Bewußtseins erscheint und gewußt wird; es ist so die Macht, die regiert in Form eines weltlichen Regiments. Im Orient, dem Aufgange des Geistes, kommt dieser Unterschied nicht zum Bewußtsein; weil der Geist im Aufgang eben noch nicht das Fürsichsein, die Freiheit, Innerlichkeit erlangt hat, so zeigt er sich überhaupt nur als natürliche Geistigkeit, so ist das Innere und Äußere, Geistige und Natürliche noch nicht getrennt. Der Geist tritt also in Gestalt natürlicher Wirklichkeit auf; und es muß hier gesagt werden, daß der Mensch unmittelbares Bewußtsein ist, wie er existiert.

Wie Äußerliches und Innerliches, Gesetz und Einsicht noch eins sind, so sind es auch Religion und Staat. Der Unterschied zwischen der Geistigkeit als solcher und einem weltlichen Reiche tritt im Orient noch nicht ein; die Weise des Regiments, die Verfassung, kann als *Theokratie* bestimmt werden. Das Reich Gottes ist auch weltliches Reich, und das weltliche Reich ist auch Gottes Reich. Was wir Gott nennen, ist im Anfange nicht vorhanden; dieser Gott ist noch in seinem Andern bestimmt. Im denkenden Bewußtsein erst tritt eine solche Scheidung und Erhebung zum Übersinnlichen hervor. Im Morgenlande aber ist erst der Beginn der Geschichte; dort ist Gott nur der abstrakte Gott, aber seiner Naturbestimmtheit nach ist Gott deswegen in gegenwärtiger Gestalt, und so, daß *der weltliche Regent Gott und Gott weltlicher Regent* ist. (Im Christentum ist Gott auch präsent, aber in konkreter Freiheit als Geist. Mk. 1, 15; Matth. 3, 2. Im Unterschiede von dem orientalischen Gottesreiche gehört das christliche nicht dem *αἰὼν οὗτος*, sondern dem *αἰὼν μέλλων* an.)

Die Individualität ist im Orient noch nicht in sich ge-

gangen, sie hat noch nicht ein Reich der subjektiven Freiheit überhaupt in sich errichtet. Das Theokratische ist nicht im Gewissen, nicht ein Gedachtes; sondern es ist vorhanden nach der Einheit des Geistigen und Natürlichen, die man oft für das Höchste hält, was aber nur der begriffslose, niedrigste Standpunkt sein kann. Der Geist ist das Herrschende, und in unmittelbarer Einheit mit dem Natürlichen ist er der unfreie. Das sittliche Gesetz ist hier dem Menschen auferlegt, nicht sein eigenes Wissen; er gehorcht nicht frei, sondern er gehorcht nur überhaupt. Das Gesetz des Willens ist für ihn das eines Despoten.

Betrachten wir nun die asiatischen Reiche näher, so haben wir von den einzelnen Teilen Asiens schon als ungeschichtliche ausgeschieden: Hochasien, soweit und solange die Nomaden desselben nicht auf den geschichtlichen Boden heraustreten, und Sibirien. Die übrige asiatische Welt teilt sich in vier Gebiete: Erstens die Stromebenen, gebildet durch den gelben und blauen Strom, und das Hochland Hinterasiens, — China und die Mongolen. Zweitens das Tal des Ganges und das des Indus. Das dritte Theater der Geschichte sind die Stromebenen des Oxus und Jaxartes, das Hochland von Persien und die andern Talebenen des Euphrat und Tigris, woran sich Vorderasien anschließt. Viertens die Stromebene des Nil.

Mit China und den Mongolen, dem Reiche der theokratischen Herrschaft, beginnt die Geschichte. Beide haben das patriarchalische Prinzip überhaupt zum Grundsatz ihres Staatslebens, und zwar so, daß dies Prinzip nach der einen Seite in China mehr in sich entwickelt und ausgebildet ist zu einem organisierten System des Staatslebens. Der Monarch ist Chef als Patriarch, und die Staatsgesetze sind rechtliche und moralische Gesetze, so daß das moralische Gesetz selbst als Staatsgesetz gilt, gehandhabt, ausgeführt wird. An der Spitze der Regierung steht notwendig dieses Subjekt, der Patriarch, Kaiser, der den ganzen Mechanismus aufrechterhält, ihn zusammenhält. Die Sphäre der Innerlichkeit kommt daher hier nicht zur Reife, da die moralischen Gesetze wie Staatsgesetze behandelt werden, so daß das innerliche Gesetz, das Wissen des Subjekts vom Inhalte seines Wollens als seiner eignen Innerlichkeit, selbst als ein äußerliches Rechtsgebot vorhanden ist und das Rechtliche seinerseits den Schein des

Moralischen erhält. Alles, was wir Subjektivität nennen, ist in dem Staatsoberhaupt zusammengenommen, der, was er bestimmt, zum Besten, Heil und Frommen des Ganzen tut.

Gegenüber, mehr in der Weise eines geistlichen Staates, steht das mongolische Reich, in dem sich das patriarchalische Prinzip in die Einfachheit eines geistigen, religiösen Reiches zusammennimmt. Das Oberhaupt dieses Reiches ist der Dalai Lama, der als Gott verehrt wird. Auch in China wird er verehrt, daneben von einer Menge von Völkerschaften, denen er als geistliches Oberhaupt gilt; zu weltlichen Oberhäuptern aber haben sich diese Mongolenherrscher nicht ausgebildet. Sie können als Gottmenschen angesehen werden; der Kaiser hat mehr die weltliche, der Dalai Lama die geistliche Färbung, und in diesem Reiche des Geistigen kommt es zu keinem wirklichen Staatsleben.

In der zweiten Gestalt, dem indischen Reiche, sehen wir die Einheit des Staatsorganismus, die vollendete Maschinerie des Chinesischen aufgelöst; die besonderen Mächte werden losgebunden, frei gegeneinander. Diese sind wesentlich die Stände überhaupt; aber diese losgelassenen Unterschiede sind zugleich wieder jeder für sich schlechthin fixiert, durch die Religion zu natürlichen Unterschieden gemacht, und die Selbstlosigkeit der Individuen, die mit der Freiwerdung der Unterschiede zu gewinnen scheinen, wird nur um so stärker. Indem der Organismus des Staates nicht mehr, wie in China, von dem einen substanziellen Subjekt bestimmt und gegliedert wird, fallen die Unterschiede der Natur anheim; sie werden Kastenunterschiede, und das, was als Staatskonstitution angesehen werden kann, ist die Feststellung dieser Prinzipien, der Kastenunterschiede. Indem diese isolierten Unterschiede sich aber im Staate zu einer Einheit verbinden müssen, so ist das Prinzip des Zusammenhangs, der Einheitspunkt der Unterschiede nur der Zusammenhang der Willkür, des Zufalls, deren Herrschaft ungeheuer ist: Despotismus der theokratischen Aristokratie. Es beginnt damit die Unterschiedenheit des geistigen Bewußtseins gegen die weltlichen Zustände; aber ebenso wie der Charakter dessen, was weltlicher Zustand genannt ist, als die Losgebundenheit der verschiedenen Unterschiede angesehen wird, so ist das geistige Prinzip die abstrakte Trennung der besondern Momente der allgemeinen

Idee, die diese Vereinigung der höchsten Extreme in sich schließt: Prinzip des reinen Denkens, Vorstellung der reinen Einfachheit Gottes, und Verehrung allgemeiner sinnlicher Naturmächte. Indem dieses ganz abstrakte Prinzip für sich in Extremen fixiert ist, wird die Losgebundenheit aller Momente fixiert; ihr Zusammenhang ist nur ein steter Wechsel, ein nie beruhigtes Schweifen, ein wilder Taumel von einem Extrem zum andern, der einem geregelten vernünftigen Bewußtsein als Verrücktheit erscheinen muß.

Die dritte große Gestalt, die nun gegen das bewegungslose Eine Chinas und die schweifende ungebundene indische Unruhe auftritt, ist das persische Reich. China und die Mongolei bilden das eigentlich orientalische Prinzip. Das indische können wir, wenn wir auf die schon angegebenen Unterschiede der allgemeinen Reihe Rücksicht nehmen, mit dem griechischen parallelisieren, Persien mit den Römern. Persien zeigt die Gestalt der theokratischen Monarchie. Es hat das Prinzip einer Monarchie, d. h. eine Verfassung, wo ein individueller Wille, ein Regent an der Spitze steht, zugleich aber Gesetzlichkeit vorhanden ist, die er mit seinen Untertanen teilt, so daß er selbst die Gesetzlichkeit seiner Untertanen ist, das Prinzip des Guten. So haben wir ein allgemeines, reines Prinzip in dem persischen Staate, das aber noch in natürlicher Gestalt ist: das Lichtprinzip. Dieses allgemeine Prinzip ist ebenso die Bestimmung für den Monarchen wie für jeden der Untertanen, und der persische Geist ist so der reine, gelichtete, die Idee eines Volkes in freier Sittlichkeit, einer freien reinen Gemeinde, die aber wesentlich den Gegensatz zu diesem reinen Prinzip an ihr hat, teils äußerlich als das Reich äußerer Feindschaft (Iran und die Länder des Ahriman); teils fällt dieser Gegensatz innerhalb ihrer selbst, indem die reine Gemeinde herrschend wird, ein weltliches Reich errichtet. Dieses hat ein allgemeines Prinzip zur Bestimmung, wie das römische Reich die abstrakte Allgemeinheit zu seiner Bestimmung hat. Es ist um der Allgemeinheit seines Prinzips willen eine solche Gemeinde bestimmt, ein Herrschendes zu sein, aber von solcher Art, daß es in seiner Reinheit die heterogensten Völker begreift, die einzelne Individualität frei in sich gewähren läßt und sie nur durch ein äußeres Band zusammenhält. Die persische Einheit ist nicht die abstrakte

des chinesischen Reiches, sondern sie ist bestimmt, über viele unterschiedene Völkerschaften, die sie unter der milden Gewalt ihrer Allgemeinheit vereinigt, zu herrschen und wie eine segnende Sonne über alle hinwegzuleuchten, erweckend und wärmend. Alles Besondere läßt diese Allgemeinheit, die nur die Wurzel ist, frei aus sich herausschlagen und sich, wie es mag, ausbreiten und verzweigen. Im Systeme daher dieser besonderen Völker sind auch alle verschiedenen Prinzipien vollständig auseinandergelegt und existieren nebeneinander fort. So sehen wir Völker von den verschiedensten Formen unbehelligt darin gelassen, und man kann sagen, daß in dem System der Perser die besondern Prinzipien vollständig vorhanden sind. Wir finden in dieser Völkermenge die Perser selbst, dann sehen wir einerseits Nomaden, andererseits Assyrer, Babylonier, Syrer, und bei diesen Handel und Gewerbe ausgebildet, die tollste Sinnlichkeit, den ausgelassensten Taumel, die Völkerschaften des syrischen Uferlandes mit der großen Handelstätigkeit, durch die die Beziehung nach außen hergestellt wird, darunter die Juden, die den abstrakten, den geistigen Gott haben. Mitten in diesem Pfuhle tritt er uns entgegen, einer wie Brahma und wie dieser nur für den Gedanken, aber ein eifriger Gott, der die andern Mächte ausschließt, die in der indischen Religion ihr Gelten haben. — Dieses große Reich hat den Gegensatz lebendig in sich selbst und macht eben damit den tätigen, wirklichen Übergang in der Weltgeschichte; es beharrt nicht ruhig, abstrakt für sich wie China und Indien, sondern die Tradition der Weltgeschichte, insofern sie Bewegung, Fortgang ist, beginnt wesentlich mit dem persischen Reiche.

Wenn Persien den äußerlichen Übergang in das griechische Leben macht, so ist der innerliche durch Ägypten vermittelt, dessen Prinzip die Symbolisierung der Unmittelbarkeit als die Durchdringung der abstrakten Gegensätze überhaupt und an sich die Auflösung derselben ist. Aber diese Durchdringung erscheint hier noch als der Kampf der verschiedenen Gegensätze, die sich in sich widersprechen, so daß die Auflösung noch nicht gesetzt, noch nicht heraus ist. Diese widersprechenden Bestimmungen vermögen ihre Vereinigung noch nicht herauszugebären, sondern machen, diese Geburt sich zur Aufgabe setzend, sich für sich selbst und

für andere zum Rätsel, dessen Lösung erst die griechische Welt ist, das zweite weltgeschichtliche Prinzip.

Vergleichen wir diese Reiche nach ihren verschiedenen Schicksalen, so ist das Reich des chinesischen Strompaares das einzige Reich der Dauer in der Welt. Eroberungen können solchem Reiche nichts anhaben. Auch die Welt des Ganges und Indus ist erhalten; solche Gedankenlosigkeit ist gleichfalls unvergänglich, aber sie ist wesentlich dazu bestimmt, vermischt, bezwungen und unterdrückt zu werden. Wie diese zwei Reiche, nach der zeitlichen Gegenwart, auf Erden geblieben, so ist dagegen von den Reichen des Tigris und Euphrat nichts mehr übrig als höchstens ein Haufen von Backsteinen; denn das persische Reich als das des Überganges ist das vergängliche, und die Reiche des Kaspischen Meeres sind dem alten Kampf von Iran und Turan preisgegeben. Das Reich des einen Nil aber ist nur u n t e r der Erde vorhanden, in seinen stummen Toten, die jetzt in alle Welt verschleppt werden, und in deren majestätischen Behausungen; — denn was über der Erde noch steht, sind selbst nur solche prächtige Gräber. —

So haben wir eine notwendige Aufeinanderfolge vor uns, deren Betrachtung im einzelnen wir uns nun zuwenden.

Erster Abschnitt.

China.

Mit dem Reiche China hat die Geschichte zu beginnen; denn es ist das älteste, soweit die Geschichte Nachricht gibt, und zwar ist sein Prinzip von solcher Substanzialität, daß es zugleich das älteste und neueste für dieses Reich ist. Früh schon sehen wir China zu dem Zustande heranwachsen, in dem es sich heute befindet; denn da der Gegensatz von objektivem Sein und subjektiver Daranbewegung noch fehlt, so ist jede Veränderlichkeit ausgeschlossen, und das Statarische, das ewig wieder erscheint, ersetzt das, was wir das Geschichtliche nennen würden. China und Indien liegen gleichsam noch außer der Weltgeschichte, als die Voraussetzung der Momente, deren Zusammenschließung erst ihr lebendiger Fortgang wird. Es ist in China wie in Indien kein Fortgang zu anderem. Von Indien gibt es wohl einen Fortgang, wie der Zusammenhang der Sprachen zeigt; aber er ist ein unterirdischer, bloß natürlicher, dem Bewußtsein nicht angemessener Fortgang; was der Bildung, dem Bewußtsein angehört, ist ein anderer Fortgang, der nicht durch natürliche Verbreitung begründet ist. Die Verbindung der Gegensätze von substanziellem Geist und Subjektivität als solcher ist so fest, daß beides ein Ungetrenntes ist und eben dadurch die Substanz nicht vermag, zur Reflexion in sich, zur Subjektivität zu gelangen. Das Substanzielle, das als Sittliches erscheint, herrscht somit nicht als Gesinnung des Subjekts, sondern als Despotie des Oberhauptes. Die Vorstellung des Substanziellen ist selbstherrschend; das Allgemeine, das hier als Substanzielles, Sittliches erscheint, ist mittelst einer solchen Despotie so herrisch, daß die subjektive Freiheit, damit die Veränderung nicht hat eintreten können. So lange die Welt steht, haben sich diese Reiche nur in sich entwickeln können. In der Idee sind sie die ersten und zugleich die ruhenden.

Die Verbindung von China mit den Mongolen erinnert an die von Kaisertum und Papsttum. Es besteht ein weltliches Reich und ein geistiges; durch Ackerbau und Verfassung ist die Kultur herrschend, und daneben ist ein nomadisierendes Volk vorhanden mit einer Religion und Kultur, die diesem Stande angemessen und deshalb eigentlich keine Kultur ist. Beide sind eng verbunden; es gibt so zwei Oberhäupter eines Reiches, so daß jedes Oberhaupt für sich doch ein eigenes Reich hat. Die politische Annäherung beider ist späteren Datums. China ist mit der Mongolei verbunden und doch geblieben, was es war; für das andere Reich ist China Herrscher.

1. Land und Volk.

Von China als solchem kann äußerlich bemerkt werden, daß es ein Reich ist, das die Europäer, seitdem es ihnen bekannt geworden ist, in Erstaunen gesetzt hat und noch setzt. Von allen andern Reichen abgeschlossen, hat es doch eine hohe Kultur ausgebildet. Erst neuerlich und ganz ohne Bedeutung für das Reich sind Zusammenhänge mit andern Völkern entstanden; es ist das einzige, das sich von der ältesten Zeit bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Keines der europäischen Reiche kann sich mit diesem messen. Seine Bevölkerung beträgt etwa 200 Millionen Seelen; die geringste Schätzung gibt 150, die höchste 300 Millionen an. Darunter aber sind die weiten, von China abhängigen Gebiete, die Tatarei und die Länder von Vasallenfürsten, nicht begriffen. Alle Jahre findet eine Zählung statt, nach der sehr genaue Abgabenlisten angelegt werden. Die Herrschaft Chinas erstreckt sich bis an das Kaspische Meer und an die Grenzen von Indien, das jetzt den Engländern unterworfen ist oder wenigstens unter englischem Einfluß steht. Im Osten wird es durch das große Weltmeer begrenzt, und gegen Westen verbreitet es sich bis nach Persien nach dem Kaspischen Meere zu. Das eigentliche China ist übervölkert. An den beiden Strömen Hoang-ho und Yang tzu (Yang-tse-kiang) halten sich mehrere Millionen Menschen auf, die auf Flößen ganz nach ihrer Bequemlichkeit eingerichtet leben. Vornehmlich ist den Europäern aufgefallen, daß dies große Land unter einer

in höchstem Grade wohlgeordneten Regierung steht, die gerecht, milde, weise und bis zu den untersten Verwaltungszweigen lebendig ist, daß dort Ackerbau, Gewerbe, Verkehr, Künste und Wissenschaften usf. in der Blüte stehen, daß es so viele Städte in sich schließt, die zwei bis drei Millionen Einwohner haben.

Im dreizehnten Jahrhunderte ergründete es ein Venetianer Marco Polo[1]) zum ersten Male, allein man hielt seine Aussagen für fabelhaft. Späterhin fand sich alles, was er über seine Ausdehnung und Größe ausgesagt hatte, vollkommen bestätigt. Die Bevölkerung, die durchaus organisierte und bis in die kleinsten Details hineingearbeitete Staatsverwaltung hat die Europäer in Erstaunen gesetzt. Der Anblick hat sie interessiert mit Rücksicht auf die europäischen Staaten und deren Beschaffenheit. Im 17. Jahrhundert unter Louis XIV. ist man in Ansehung des unruhigen Geistes der Einwohner begierig gewesen zu erfahren, wie sich in dieser Beziehung die Einwohner dort verhalten, wie die Ruhe erhalten werde, ob sie wohlhabend seien, so daß Zufriedenheit unter der großen Menge herrscht. Die Missionare haben gründliche Mémoires über den Zustand von China geschrieben und Aufschlüsse über die chinesische Geschichte geben können, da sie eine ganze Reihe von Geschichtschreibern vor sich hatten.

Die Geschichte Chinas ist auf 4000 Jahre zurück gut beglaubigt, besser als die griechische und römische. Kein Volk hat so hochhinaufreichende Geschichtsbücher, die in ununterbrochener Reihe aufeinander folgen, einen Zusammenhang von Geschichtschreibung von mehreren tausend Jahren wie die Chinesen. Auch andere Völker schreiben ihre Kultur aus alten Zeiten her wie die Inder; diese aber haben keine Geschichtschreibung. Die Araber haben sehr hoch hinaufreichende Traditionen, ihre Nationalbegebenheiten schließen sich unmittelbar an die hebräischen Bücher an; aber sie machen keinen Staat aus. Bei China ist es aber der gegenwärtige Staat, dessen Geschichtschreiber aus dem höchsten Altertume sind.

China hat dies Eigentümliche, daß es sich in sich selbst ent-

[1]) 1254—1323, bereiste Asien von 1271—95, starb als Mitglied des hohen Rats in seiner Vaterstadt Venedig. Sein Reisebericht, französ. geschrieben, ist 1298—99 verfaßt worden.

wickelt hat. Soweit die Geschichte geht, insofern es als ein Reich angesehen werden kann, hat es für sich bestanden. Es ist immer geblieben, was es gewesen ist, obgleich es 1278 von einem Enkel des Dschingis-Khan, damals aber nur auf 89 Jahre, zur Zeit des dreißigjährigen Krieges dagegen endgültig von den Mandschu-Tataren erobert worden ist. Aber alles dies hat keine Veränderung hervorgebracht. Unter allen Verhältnissen hat China seinen Charakter immer behalten; kein Volk von einem andern geistigen Prinzip hat sich an die Stelle des alten gesetzt. Insofern hat China eigentlich keine Geschichte. Wie es jetzt ist, so ist es das Resultat seiner Geschichte; wir sprechen hier nicht bloß von einem vergangenen, sondern auch von einem noch gegenwärtigen Reiche, und indem wir von seiner ältesten Geschichte sprechen, zugleich von seiner Gegenwart. Dies ist das Prinzip des chinesischen Staates, und über seinen Begriff ist er nicht hinausgegangen; doch besitzt er in diesem seinem Bestande eine hohe Kultur.

Wenn wir also mit China anfangen, so haben wir vor uns den ältesten Staat und doch keine Vergangenheit, sondern einen Staat, der ebenso heute existiert, wie wir ihn in alten Zeiten kennen lernen. Wir fangen vom ältesten Zustande an und doch von einem jetzigen. Der Grund dafür liegt in der Bestimmung, daß die Sittlichkeit, das Familienwesen, hier zu dem ungeheuern Ganzen eines Staates ausgebildet worden ist.

2. Geschichte Chinas.

a) Daten und Quellen.

Wir beginnen mit der kurzen Feststellung geschichtlicher Daten und lassen auf diese Seite der res gestae die andere, die für die Geschichtsbetrachtung Chinas wesentlich ist, den Überblick über die chinesische historia rerum gestarum folgen.

In der Chronologie pflegt man die sogenannte Sündflut, dieses so wichtige Ereignis, ungefähr 2400 J. v. Chr. anzusetzen. Diese Rechnung gründet sich auf die mosaische Urkunde in der masorethischen Ausgabe des hebräischen Textes. Joh. v. Müller legt die alexandrinische Übersetzung zugrunde, die auch von Josephus (I, VIII) benutzt wird. Diese hat zwi-

schen Adam und Abraham 1300 Jahre eingeschaltet und zwischen Abraham und die noachische Flut fallen nicht 3 Jahrhunderte, sondern 11. Auf diese Weise kommt Müller auf 3473 J. vor der Geburt Christi. Er sagt: „Aber auch Moses (nicht nach vorgefaßten Meinungen, sondern wie es sein soll, durch sich selbst erklärt) ist für die höhere Zahl. Er, dem die große Flut über alle Lande seiner Erdkunde ging, wie konnte er dreihundert Jahre nach einer solchen Umkehrung die Welt sich so denken, wie er sie in der Zeit Abrahams schildert! Aber er zählte elfhundert Jahre[1]).“ Ich bemerke dies nur darum, daß, wenn wir Daten von höherem Alter als 2400 Jahre v. Chr. begegnen und doch nichts von der Flut hören, uns das in bezug auf die Chronologie nicht weiter genieren darf. Die chinesische Tradition steigt bis gegen 3000 Jahre vor Christi Geburt hinauf; und das Schu-king, das Grundbuch derselben, welches mit der Regierung des Jau (Yao) beginnt, setzt diese 2357 Jahre vor Christi Geburt.

Um die Zeit der Sündflut nun tritt historische Geburt hervor; das frühere ist mythisch. In den chinesischen Jahrbüchern geht die Tradition sehr weit zurück, 23—27 Jahrhunderte v. Chr. Man nimmt als eine Fundamentalepoche das Reich Hoang-ti, und zwar sein 61. Jahr an; der Anfang seiner Dynastie wird auf das Jahr 2637, sein erstes Jahr also auf 2698 v. Chr. festgesetzt. Fohi, der als der Stifter Chinas von alten chinesischen Geschichtschreibern genannt wird, obwohl er eine mythische Gestalt ist — (Hoang-ti ist der Gesetzgeber) —, wird in noch ältere Zeiten gesetzt. Früher hat man sehr häufig der chinesischen Geschichte ein noch höheres Alter beilegen wollen, um die Tradition der mosaischen Urkunde zu chikanieren. Die obigen Zahlen aber sind von den einsichtigsten Forschern gefunden worden. Ein Engländer erklärt es für eine merkwürdige Tatsache, daß die ältesten orientalischen Völker den Anfang ihrer Reiche von derselben Zeit an datieren, und berechnet für China 2300, Ägypten 2207, Assyrien 2221, Indien, wenn man der mythologischen Tradition einige Bestimmtheit zuschreibt, 2204 v. Chr.

Einige der chinesischen Geschichtschreiber sind von

---

[1]) Joh. v. Müller, Versuch über die Zeitrechnungen der Vorwelt, 1806. Sämtl. Werke, Tübingen 1810, 8. Bd., S. 201.

fleißigen Missionaren, unter denen besonders Père Mailla, ein sehr gelehrter Mann, zu nennen ist, ins Französische übersetzt worden, wie wir denn besonders französischen Missionaren die Nachrichten über China verdanken. Berichteten früher die Patres auf eine geistlose Weise, so beschäftigen sich seit dem 18. Jahrhundert sehr gelehrte Männer mit der Erforschung Chinas, die zugleich die Vorsteher der dortigen europäischen Kalender-Deputation sind. Außerdem sind auch Chinesen nach Europa gereist, so daß wir jetzt durchaus über China Bescheid wissen. Wir haben so gründliche Kenntnisse ihrer Literatur und ihres ganzen Lebens wie ihrer Geschichte.

Die meisten Völker haben außer den ursprünglichen Geschichtschreibern Ur- und Grundbücher ihrer Geschichte und Bildung. In ihnen sind die Elemente der Anschauung des Volkes als stehende Verhältnisse in der Weise der Empfindung niedergelegt. Das gilt von den mosaischen Urkunden für die Juden, von den Vedas für die Inder, vom Homer für die Anfänge des griechischen Lebens. So haben die Chinesen ihre Kings: Y-king, Schi-king und Schu-king; sie machen die Grundlage aller Studien aus. Mit solchen Urbüchern müssen wir uns bekannt machen, um uns über die Vorstellungsweise der Alten zu unterrichten.

Im Y-king, dem Buche des Werdens, der Prinzipien, werden Figuren erläutert, die dem Fohi zugeschrieben werden; es enthält Kommentare über die Linien, die die Grundlage der Schrift und der Metaphysik der Chinesen ausmachen. Es fängt mit den Abstraktionen der Einheit und Zweiheit an und handelt dann von den konkreten Existenzen solcher abstrakten Gedankenformen. Jene Linien heißen Koa; Fohi soll sie zuerst auf dem Rücken einer Schildkröte oder eines Drachens gesehen haben. Ein wagerechter Strich bezeichnet die einfache Materie, eine gebrochene Linie den Unterschied usf. Licht, Feuer usf. haben sie sich unter solchen Linien zur Vorstellung gebracht; das Y-king, das davon handelt, ist also ihre spekulative Philosophie, und ein Hauptteil der chinesischen Weisheit besteht in den Studien dieser Zeichnungen, über die es viele Kommentare gibt. Auch zur Weissagung werden die Koa benutzt.

Das Schi-king enthält Oden; es ist das Buch der ältesten Lieder der verschiedensten Art. Alle hohen Beamten hatten

früher den Auftrag, bei dem Jahresfeste alle in ihrer Provinz im Jahre gemachten Gedichte mitzubringen. Der Kaiser inmitten seines Tribunals war der Richter dieser Gedichte, und die für gut erkannten erhielten öffentliche Sanktion; sie wurden teils feierlich gesungen und auch dem Volke für seine religiöse moralische Bildung empfohlen. Eine Sammlung dieser öffentlich anerkannten Volksgedichte stellt also das Schi-king dar.

Das Schu-king ist ins Französische übersetzt worden. Confucius hat es um 500 v. Chr. gesammelt, redigiert und kommentiert. Es soll aus 100 Kapiteln bestanden haben; auf uns aber sind nur 59 gekommen. Es enthält das Geschichtliche, die ältesten Denkmale des Volkes, Fragmente von Traditionen über die Regierung der ältesten Könige und ihr Reglement. Es stehen verschiedene einzelne Stücke nebeneinander: von der Auswahl des Regenten, von der Ernennung seines Nachfolgers, von einzelnen Aufträgen, von Pflichten des Regenten. Ein Kapitel enthält auch die alte Weisheit. Der Hauptabschnitt, der die physikalischen Vorstellungen darstellt, spricht von fünf Dingen, die zum Leben notwendig sind: Wasser, Luft, Holz, Metalle, Erde. Die fünf Beschäftigungen des Menschen, seine „affaires", sind: die äußerliche Figur, die Sprache, Gesicht, Gehör, Gedanken. Darüber werden Betrachtungen angestellt: das Äußerliche soll weiß und reinlich sein, die Sprache bestimmt usf.

So ist das Schu-king nicht ein eigentliches Geschichtswerk, sondern eine Sammlung einzelner Darstellungen, Romanzen ohne Zusammenhang und ohne bestimmte Folge. Den Inhalt bilden Befehle des Kaisers an einen Minister, dem er gute Lehren gibt, oder die Lehren eines Ministers für einen jungen Fürsten, die Ernennung eines Generals nebst der Instruktion für ihn, so daß das Geschehen nur nebenbei vorkommt; die Geschichte wird dann danach suppliert. Bei andern Völkern sind die Traditionen Geschichte der Taten ihrer Heroen; hier bilden hauptsächlich Reden der Fürsten und Minister den Inhalt mit dem Zwecke, das Glück der Untertanen zu befestigen. So fragt Jau im ersten Kapitel: Wem soll ich das Geschäft auftragen, das Land vor Überschwemmungen zu hüten? Die Minister schlagen einen Mann vor, der Kaiser aber antwortet: Ihr irrt euch; dieser Mensch

stellt sich bescheiden und aufmerksam, aber er ist voll Stolz usf.

Außer diesen drei Grundbüchern, die besonders verehrt und studiert werden, gibt es noch zwei andere, weniger wichtige, nämlich das Li-ki (auch Li-king), das die Gebräuche und das Zeremonial gegen den Kaiser und die Beamten enthält, mit einem Anhang Yo-king, der von der Musik handelt, und das Tschun-tsiu, die Chronik des Reiches Lu, wo Confucius auftrat. Diese Bücher sind die Grundlage der Geschichte, der Sitten und der Gesetze Chinas.

Über ihre Frühzeit haben die Chinesen noch Erzählungen von den ersten Anfängen des Reichs, teils nach Traditionen mitgeteilt, teils in fragmentarischen Stücken erhalten. Sie gleichen der Art, wie man in neueren Zeiten die Geschichte der Menschheit psychologisch geschrieben hat. Es wird berichtet, daß die Menschen zuerst in Wäldern und wie die Tiere gelebt, sich von rohen Früchten ernährt und in Felle gekleidet haben. Sie unterschieden sich von den Tieren nur dadurch, daß sie eine Seele hatten, fähig, ihnen einen Widerwillen gegen das tierische Leben einzuflößen; und diese hat dann einen Mann, der deshalb zum Führer der andern wurde, gelehrt, Wohnungen aus Baumzweigen herzustellen, Feuer zu machen und zu kochen. Später lernte Hoang-ti, Häuser aus Baumstämmen zu bauen. Weiter wurden die Menschen dann durch ihre Fürsten gelehrt, auf die Jahreszeiten acht zu geben, Tauschhandel zu treiben usf. Unter diesen ersten Fürsten ist besonders Fohi zu merken, der, als man ihn zum Führer wählte, zur Bedingung machte, daß er als Herr und Kaiser anerkannt werde, und der dann das Amt der Minister, die Ehe, den Gebrauch der Lasttiere usf. einführte, Häuser aus Backsteinen errichtete, mit der Seidenzucht und dem Brückenbauen begann, Wagen, Bogen und Pfeil erfand usf. Er muß von dem Fo, einer göttlichen Gestalt, unterschieden werden, die dem Buddha der Inder entspricht. Ihm wird auch die Erfindung der Koa zugeschrieben und die Lehre, daß die Vernunft vom Himmel komme. Doch wird dies alles auch vom Hoang-ti erzählt, dessen 61. Regierungsjahr, wie oben erwähnt, eine neue Epoche beginnt. Fohi soll im 29. Jahrhundert v. Chr. gelebt haben, also vor der Zeit, in welcher das Schu-king anfängt; aber das Mythische und Vorgeschichtliche wird von

den chinesischen Geschichtschreibern ganz wie etwas Geschichtliches behandelt. Übrigens beruht ihre offizielle Zeitrechnung auf dem 60jährigen Zyklus; deshalb sind bei ihnen 60 Jahre eine feste Zahl wie bei uns 100, und sie rechnen bei Jubiläen allemal nach 60 wie wir nach 50 Jahren.

Von ihren vielen Geschichtswerken ist eines, das Tungkienkangmu, vom Père Mailla übersetzt und von Grosier veröffentlicht worden[1]). Ferner enthält eine Memoirensammlung[2]) von 16 Bänden 4° sehr interessante Vorstellungen über alles, was die Chinesen und ihre Geschichte angeht; sie führen uns zu einer größeren Bekanntschaft mit ihren Einrichtungen, ihrer Religion usf.

b) Die geschichtlichen Tatsachen.

Die Geschichte Chinas hat wenig Verhältnis nach außen; es ist deshalb nur das Allgemeinste davon anzugeben. Wir können uns in die Einzelheiten dieser Geschichte weiter nicht einlassen, die, da sie selbst nichts entwickelt, uns in unsrer Entwicklung hemmen würde. Der Beginn der Kultur wird in den nordwestlichen Teil Chinas gesetzt; dieser nordwestliche Winkel, das eigentliche China, gegen den Punkt hin, wo der Hoang-ho vom Gebirge herunterkommt, ist der erste Boden der chinesischen Geschichte. Von ihnen aus verbreitete sich später die Nation nach Süden, dem Yang-tse-kiang zu. Das große Reich, das sich so nach und nach gebildet hatte, zerfiel bald in mehrere Provinzen, die lange Krieg miteinander führten und sich dann wieder zu einem Ganzen vereinigten. Bei den Berichten aus der älteren Zeit ist schwer zu erkennen, ob das ganze Land oder nur ein Teil davon gemeint ist. Erst spät wird das Reich in der gegenwärtigen Gestalt unter einem Kaiser vereinigt, und noch mehrere Jahrhunderte hindurch machten sich einzelne Fürsten immer wieder

[1]) Histoire générale de la Chine, 13 Bd., 4°, französisch von Joseph Anne-Maria de Moyriac de Mailla, herausgeg. von Grosier, Paris 1777—85.

[2]) Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts des Chinois, par les missionaires de Pékin. T. 1—15, Paris 1776—91, T. 16, 1814.

frei. Ein Fürst der Dynastie Thsin, Schi-hoang-ti, † 213 v. Chr., hat die Einheit im Reiche wiederhergestellt und es in 36 Provinzen mit Si-an-fu als Hauptstadt gegliedert. Er hat eine Armee gegen die Tataren aufgestellt und die große Mauer erbaut, die 600 Meilen lang, 13 Ellen hoch, 10 Ellen dick ist. Es ist derselbe Kaiser, der die Bücher des Kong tze (Confucius) und Mong tze (Menzius) hat verbrennen lassen. Das wird so erklärt, daß er und sein Vorgänger große Revolutionen in Veränderung des Eigentums gemacht, daß sie ihren Chefs große Ländereien gegeben haben, die vorher im Eigentum einzelner gewesen waren. Sie haben so das Reich wie ein militärisch erobertes betrachtet, und es wird auch von damals der Ursprung der Sklaverei datiert, indem die bisherigen freien Eigentümer nun als Leibeigene für die neuen Herren das Land bauen. Das hat die stärksten Protestationen der Bürger, Beamten, Gelehrten, Gebildeten überhaupt veranlaßt; und um ihnen die Urkunden der Eigentumsrechte und der Grundsätze der früheren Regierung zu entreißen, ließ der Kaiser die Bücher verbrennen; er gab an, die Gelehrten hätten so viel Zweifel in ihren Büchern angeregt, daß die Leute darüber vom Ackerbau abgehalten würden. Nachdem die Geschichtsbücher zusammengehäuft und verbrannt waren, flüchteten sich mehrere hundert Gelehrte auf die Berge, um das, was ihnen an Werken noch übrigblieb, zu erhalten. Jeder von ihnen, der aufgegriffen wurde, hatte ein gleiches Schicksal wie die Bücher. So ist aber doch eine Zahl von Büchern, wenn auch keine sehr große, gerettet worden, und dieses Bücherverbrennen ist kein sehr wichtiger Umstand; denn trotz desselben haben sich die eigentlichen kanonischen Bücher dennoch erhalten, wie dies überall der Fall ist. Im Zusammenhang mit dem Auf- und Abgehen der Herrschergeschlechter wechselten die verschiedenen Hauptstädte, die sich in diesem Reiche finden. Lange Zeit war Nanking die Hauptstadt, jetzt ist es Peking, früher waren es noch andere Städte. Sonst hat der Wechsel der Dynastien die Zustände, die Weise der Gesetzgebung, den Geist des Reichs nicht viel geändert.

Der Wechsel der Hauptstädte ist teilweise darum erfolgt, weil die Zufuhr der Lebensmittel erleichtert werden sollte. Überhaupt aber ist es den erobernden Völkern Asiens eigen, daß neue Dynastien sich auch neue Hauptstädte gegründet

haben. Die fremden Herren haben sich eigene Städte gebaut, um nicht als Fremde inmitten der Einheimischen zu wohnen, sondern diese zu zwingen, daß sie zu ihnen sich herzufinden mußten. Bei den Chinesen kam auch noch der Umstand hinzu, daß man den Vorfahren Paläste erbauen mußte mit Sälen, die ihnen geheiligt waren.

Überhaupt führt uns die chinesische Geschichte meistenteils Rebellionen vor, in denen sich das Losreißen einzelner Teile erzeugt. Die letzte Veränderung ist der Hauptgegenstand in der Geschichte Chinas, die Mandschu-Unruhen. Die Mandschu werden als die 22. Dynastie gezählt. Die Veränderung ist teils von außen her, teils von innen heraus bewirkt worden: indem die Monarchen erschlafften, gingen sie ihrer Regierung verlustig. Denn von der Moralität des Kaisers und seiner fortgesetzten Tätigkeit ist der ruhige Zustand des Reiches abhängig. Wenn also Regenten davon abgelassen, die Zügel ihren Vertrauten überlassen haben, worunter vorzüglich die Verschnittenen zu rechnen sind, dann ist das Reich schwach geworden; es haben sich einzelne Provinzen selbständig gemacht, und deren Fürsten haben häufig die Reichsdynastie gestürzt. Die Unruhen sind teils auch dadurch entstanden, daß die Erbfolge schwankend war; erst in den neueren Zeiten ist sie bestimmter geworden. Da früher die Kaiser den Würdigsten zu ihrem Nachfolger zu ernennen pflegten, oft aber auch durch die zweite Frau verleitet wurden, die Kinder der ersten zu enterben, bot sich Anlaß genug zu kriegerischen Verwickelungen. Auch durch den Druck der Regierung wurden oftmals Unruhen veranlaßt.

Von den Kämpfen abgesehen, die zur Besiegung von Rebellionen im Innern geführt wurden, haben die Kriege der Chinesen sich hauptsächlich gegen Mongolen und Tataren gerichtet, die weit ins Land eindrangen. Die Kaiser haben im Kampf mit den Mongolen, den Bewohnern des Hochlandes, sich der Hilfe einzelner mongolischer Stämme selbst bedient und haben diesen dann einen Teil ihres Landes eingeräumt. Ein tatarisches Reich Lyau-tong im Norden und Nordwesten Chinas wird erwähnt, das nach 290 Jahren seines Bestehens vom Kaiser Dschau unterworfen wurde. Der vierte Enkel Dschingis-Khans unterwarf China; seine Dynastie bestand 89 Jahre. Der Kublei-Khan war es, Hubiliye bei den Chinesen.

der den großen Kanal erbaute. Dieser war 300 Meilen lang; der erste Bau soll zwischen doppelten Mauern geführt worden sein.

Die Geschichtschreiber erzählen viel von den Kämpfen des Menschen mit den Elementen, den großen Strömen, die das Land zu versumpfen drohen. Ihre Regulierung ist eines der wichtigsten Geschäfte der Regierung. Das physische Leben der Chinesen ist durch Ackerbau, besonders auch durch Reisbau bedingt; daher ist die Erhaltung der Dämme die wichtigste Angelegenheit, da ein Dammbruch Millionen teils ersäuft, teils verhungern läßt. Viele Millionen Chinesen leben auf dem Hoang-ho und Yang-tse-kiang. Überschwemmungen rufen einen Schaden hervor, mit dem der, den die Ströme in Europa anrichten können, gar nicht vergleichbar ist. Eine Überschwemmung kann 30 Millionen Menschen das Leben kosten und ungeheure Vermögensverluste verursachen. So wird auch auf die Anlage von Kanälen und auf den Brückenbau große Achtsamkeit gewendet. Der Kaiserkanal, der die beiden großen Ströme verbindet, ist eine staunenswürdige Anlage. Er diente dem Zwecke, Lebensmittel in die großen Hauptstädte zu bringen. (Auf dem Kanal ist die englische Gesandtschaft transportiert worden. Die letzten Gesandtschaften haben wenig gesehen, ihre Reisen waren nicht sehr lehrreich.)

Die Schlacht, wodurch der Kublai-Khan China besiegte, war im Meere bei Canton. Unter der folgenden, der Ming-Dynastie, wurde die 600 Stunden lange Mauer wiederhergestellt, die jedoch die Chinesen nicht gegen die Einfälle der Mandschu-Tataren schützen konnte. Diese eroberten China 1644 unter dem Fürsten Sun-dschi. Die Natur des Reiches aber wurde dadurch, daß Mandschu die Herrschaft ergriffen, nicht verändert; im Gegenteil bestieg mit ihnen eine Reihe trefflicher Herrscher den Thron.

Vorher wird viel anderes erzählt, das auffallend ist, z. B. was die Verbindung Chinas mit dem Abendlande betrifft. Im Jahre 64 n. Chr. habe sich Ming-ti bewegen lassen, Deputierte zu schicken, um „den Heiligen" aufzusuchen; die Gesandten hätten die christliche Lehre zurückgebracht, aber eine der Buddhareligion ähnliche mit dem Fo und der Seelenwanderung. Man sagt ferner, im Jahre 88 n. Chr. sei ein chinesischer Gene-

ral, Ho-ti[1]), bis an die Grenze von Judäa vorgedrungen; und wirklich ist er bis Parthien gekommen. Im Jahre 626 kam eine Gesandtschaft von weißen Männern mit schönen Haaren und blauen Augen nach China, die sehr wohl aufgenommen wurde. Es sollen Christen gewesen sein, von denen ein marmornes Denkmal[2]) herrührt, das 1625 von katholischen Missionaren aufgefunden wurde. Es soll aus dem Jahre 780 stammen; Athanasius Kircher[3]) hat es herausgegeben. Jenen Christen nämlich hatte Tai-tsung im Jahre 630 gestattet, in Si-an-fu eine Kirche zu bauen und das Christentum zu predigen. Unter seinem Nachfolger Kau-tsung wurden sie dann fünfzehn Jahre lang verfolgt. Aus dem erwähnten Monumente geht hervor, daß damals Christen aus Syrien gekommen waren und ihre Lehre verbreitet hatten.

Mit den Mandschu ist es den Chinesen ähnlich gegangen wie dem alten römischen Reiche mit den Deutschen oder den Chalifen mit den Türken. Nach vielen Kämpfen mit den Tataren wurde 1644 die Revolution vollzogen, mit der die Mandschu auf den Thron kamen. Der erste Kaiser der neuen (der 22.) Dynastie starb als Vierundzwanzigjähriger an Schwermut. 1662 gelangte Khang-hi zur Herrschaft. Seine Vormünder jagten die Verschnittenen aus dem Palast, deren es bis 1000 gab, und befahlen zur Sicherung gegen japanische Seeräuber allen Bewohnern der Meeresküste bei Leibesstrafe, sich drei Meilen von der See zu entfernen; aller Seehandel wurde verboten. Unter dieser Dynastie haben sich die katholischen Orden verbreitet. Sie genossen weitgehender Freiheiten und konnten sich der Herrschaft stark nähern. Indessen ist dann wiederholt das Christentum heftig verfolgt worden, weil es mit dem Ganzen der chinesischen Welt nicht verträglich ist. Es wird vom Kaiser Yung-Tschöng 1732 eine Rede erwähnt, in der er sagt: „Ich würde es gern sehen, daß jeder Chinese ein Christ würde; eure Gesetze verlangen es. Aber was würde daraus folgen, daß in China nun christliche Könige herrschen würden? Es gibt ihrer aber so wenige, und es ist keine Gefahr.“ —

[1]) Der Kaiser hieß so; sein General war Pan-tschao.

[2]) Das bekannte Nestorianerdenkmal von Si-an-fu.

[3]) 1601—1680, jesuitischer Polyhistor, lebte seit Beginn seiner Wirksamkeit in Rom. China illustrata, Amsterdam 1667.

3. Die Verfassung Chinas.

a) Das Prinzip der chinesischen Gesittung.

Näher geht es uns an, diese Gestalt sittlich zu bestimmen. Nach der einen Seite hat sie z. B. in Sitten und Künsten die größte Ähnlichkeit mit europäischen Einrichtungen, nur daß sie sich innerhalb des chinesischen Wesens selbst in einem ruhigen Verlaufe der Bildung entwickelt hat, während die Gesittung der europäischen Staaten auf einer Kette von Traditionen beruht, die von einem Volke zum andern hinübergegangen sind. Andererseits berührt die chinesische Art den Europäer fremder als irgendeine andere. Wir gehen also von den wenigen Daten der chinesischen Geschichte zur Betrachtung des Geistes, der immer gleichgebliebenen Verfassung über. Er ergibt sich aus dem allgemeinen Prinzip. Dieses ist nämlich die unmittelbare Einheit des substanziellen Geistes und des Individuellen; das aber ist der Familiengeist, welcher hier auf das volkreichste Land ausgedehnt ist. Das Moment der Subjektivität, das will sagen, das sich in sich Reflektieren des einzelnen Willens gegen die Substanz als die ihn verzehrende Macht, oder das Gesetztsein dieser Macht als seiner eigenen Wesenheit, in der er sich frei weiß, ist hier noch nicht vorhanden. Der allgemeine Wille betätigt sich unmittelbar durch den einzelnen: dieser hat gar kein Wissen seiner gegen die Substanz, die er sich noch nicht als Macht gegen sich setzt, wie z. B. im Judentum der eifrige Gott als die Negation des Einzelnen gewußt wird. Der allgemeine Wille sagt hier in China unmittelbar, was der Einzelne tun solle, und dieser folgt und gehorcht ebenso reflexions- und selbstlos. Gehorcht er nicht, tritt er somit aus der Substanz heraus, so wird er, da dieses Heraustreten nicht durch ein Insichgehen vermittelt ist, auch in der Strafe nicht an der Innerlichkeit erfaßt, sondern an der äußerlichen Existenz. Das Moment der Subjektivität fehlt daher diesem Staatsganzen ebensosehr, als dieses auch anderseits gar nicht auf Gesinnung basiert ist. Denn die Substanz ist unmittelbar ein Subjekt, der Kaiser, dessen Gesetz die Gesinnung ausmacht. Trotzdem ist dieser Mangel an Gesinnung nicht Willkür, welche selber schon wieder gesinnungsvoll, das heißt subjektiv und beweglich wäre, sondern es ist hier das Allgemeine

geltend, die Substanz, die noch undurchweicht sich selber allein gleich ist.

Dieses Verhältnis nun näher und der Vorstellung gemäßer ausgedrückt ist die Familie. Der sittliche Zustand beruht in China ganz auf dem Verhältnisse der Kinder zu den Eltern. Weil dies das einfachste ist, hat es in dem ungeheuren Reiche eine Ausbildung erhalten, die sich als geordnete Vorsorge erweist. Das Ganze beruht auf diesem Verhältnisse, das an sich sittlich, hier aber auf moralische Weise bestimmt ist. Auf dieser sittlichen Verbindung allein beruht der chinesische Staat, und die objektive Familienpietät ist es, welche ihn bezeichnet.

Das Grundelement ist das patriarchalische Verhältnis. Keine Pflicht ist dort so heilig wie die der Kinder gegen ihre Eltern. Die Chinesen wissen sich als zu ihrer Familie gehörig und zugleich als Söhne des Staates. In der Familie selbst sind sie keine Personen, denn die substanzielle Einheit, in welcher sie sich darin befinden, ist die Einheit des Blutes und der Natürlichkeit. Im Staate sind sie es ebensowenig; denn die Regierung beruht auf der Ausübung der väterlichen Vorsorge des Kaisers, der alles in Ordnung hält. Als hochgeehrte und unwandelbare Grundverhältnisse werden im Schu-king fünf Pflichten angegeben: 1. die des Kaisers und des Volkes gegeneinander, 2. des Vaters und der Kinder, 3. des älteren und des jüngeren Bruders, 4. des Mannes und der Frau, 5. des Freundes gegen den Freund. Es mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß die Zahl fünf überhaupt bei den Chinesen etwas Festes ist und ebenso oft wie bei uns die Zahl drei vorkommt; sie haben fünf Naturelemente, Luft, Wasser, Erde, Metall und Holz; sie nehmen vier Himmelsgegenden und die Mitte an; heilige Orte, wo Altäre errichtet sind, bestehen aus vier Hügeln und einem in der Mitte.[1])

Die Familiengrundlage ist auch die Grundlage der Verfassung, wenn man von einer solchen sprechen will. Denn obschon der Kaiser das Recht eines Monarchen hat, der an der Spitze eines Staatsganzen steht, so übt er es doch in der Weise eines Vaters über seine Kinder aus. Für das ganze

---

[1]) Ein Irrtum, der vermutlich aus der Notiz über die fünf heiligen Berge Chinas entstanden ist (s. S. 322).

Volk ist der Kaiser der Patriarch, der es wie eine Familie mit dem Rechte des Familienvaters regiert. Dabei ist es keine väterliche Regierung wie bei den Chefs von Clans, sondern eine durchgebildete Staatsregierung, doch so, daß dem Kaiser die Rechte des Vaters zustehen, die er aber nicht in der Weise des Vaters, moralisch, sondern regierend ausübt. Man kann sagen, er ist Vater und Mutter des Reichs.

Der chinesische Staat ist keine Theokratie wie der türkische, wo der Koran göttliches und menschliches Gesetzbuch ist. Vielmehr herrscht der Kaiser ganz unumschränkt, auch nicht wie bei den Ebräern, wo der Regent nur den Willen Gottes ausspricht. Ebenso gibt es in China keine angestammte Aristokratie, keinen Feudalzustand, auch keine Abhängigkeit vom Reichtum wie in England, sondern die oberste Gewalt wird durchgehend rein vom Monarchen ausgeübt. Wohl sind Gesetze vorhanden, nach denen er regiert; aber sie bestehen nicht gegen ihn als der Wille der Bürger, sondern durch ihn als sein Wille. Seine Regierung hat ganz ein väterliches Aussehen, indem er weitläufige moralische Deklarationen über seine Handlungen erläßt, die in der Hofzeitung von Peking bekannt gemacht werden.

b) Der Kaiser.

Auf den Kaiser ist alles gehäuft, was im Staate Ehrfurcht für sich beanspruchen kann. Er ist Chef der Staatsreligion und steht an der Spitze der Wissenschaft und Literatur; er ist der verehrungswürdigste, der gelehrteste, er weiß alles am besten. Die höchste Ehrfurcht muß dem Kaiser erwiesen werden. Durch sein Verhältnis ist er persönlich zu regieren genötigt und muß selbst die Gesetze und Angelegenheiten des Reiches kennen und leiten, wenn auch die Tribunale die Geschäfte erleichtern. Diese väterliche Fürsorge des Kaisers und der Geist seiner Untertanen, als Kinder, die aus dem moralischen Familienkreise nicht heraustreten und keine selbständige und bürgerliche Freiheit für sich gewinnen können, macht das Ganze zu einem Reiche, Regierung und Benehmen, das zugleich moralisch und schlechthin prosaisch ist, d. h. verständig ohne freie Vernunft und Phantasie.

China hat in der langen Reihe seiner Regenten während

50 Jahrhunderten eine große Anzahl vortrefflicher Fürsten gehabt. Es klingt romanhaft, was man von den chinesischen Kaisern erzählt; aber solch ein Kaiser muß auch wirklich ein weiser und guter Mann, ja er muß ein wahres Ideal sein. So finden wir es auch in ihrer Geschichte; ihre Regenten zeigen wahre orientalische Größe, die hier in der Form moralischer Würde auftritt. Man könnte hier besonders bei den Fürsten der Mandschu-Dynastie, die sich durch Geist und körperliche Geschicklichkeit ausgezeichnet hat, Beispiele salomonischer Weisheit und der mannigfachen Idealbilder finden, wie sie zu anderen Zeiten von dem rechtschaffenen Fürsten entworfen worden sind. Besonders ausgezeichnet sind die Kaiser Khang-hi und der letzte, Kien-long, über den Macartney[1]) als Augenzeuge berichtet hat. Alle Ideale von Fürsten und von Fürstenerziehung, dergleichen seit dem Télémaque von Fénelon so vielfach aufgestellt worden, haben hier ihre Stelle. In Europa kann es keine Salomos geben. Hier aber ist der Boden und die Notwendigkeit von solchen Regierungen, insofern als die Gerechtigkeit, der Wohlstand, die Sicherheit des Ganzen auf dem einen Impuls des obersten Gliedes der ganzen Kette der Hierarchie beruht. Es findet sich bei den chinesischen Kaisern einfache Lebensweise mit der höchsten Bildung vereint, rastlose Tätigkeit und vollkommener Sinn der Gerechtigkeit und des Wohlwollens. Es sind moralisch plastische Gestalten, wie wir uns die Ideale der Alten vorstellen, Figuren, denen in allen Zügen Einheit, Harmonie, Würde, Besonnenheit und Schönheit aufgedrückt ist. Diese Einheit ist unserer europäischen Bildung nicht so angemessen, indem hier die Partikularität der Kenntnisse wie der Genüsse zu ihrem Rechte kommt, so daß Fürsten und andere Würdenträger sich außerhalb ihres Amtes wie Privatpersonen benehmen. Das ganze Benehmen des chinesischen Kaisers für sich ist einfach und natürlich, würdevoll und verständig, edel und freundlich. Jeden Sommer bringt er hinter der chinesischen Mauer mit Jagen in Art des Nomadenlebens zu. Ihm selber muß man mit der größten Ehrfurcht begegnen; überhaupt umgibt ihn die genaueste Etikette. Wer gegen die Etikette fehlt, wird sehr

[1]) Lord Macartney kam 1792 als englischer Gesandter nach China.

streng bestraft. Das Partikularste bei ihm wird als eine öffentliche Angelegenheit angesehen. Er aber lebt ohne stummen Stolz, Widrigkeit der Äußerungen und Vornehmtun im Bewußtsein seiner Würde und in der Ausübung seiner Pflichten, wozu er von Jugend auf ist angehalten worden.

Das ist im allgemeinen der Stand des Kaisers. Er ist durch sein Verhältnis selber genötigt, persönlich die Angelegenheiten des Reiches kennen zu lernen. Trotzdem hat seine bloße Willkür wenig Spielraum, denn alles geschieht auf Grund alter Reichsmaximen, und seine fortwährend zügelnde Aufsicht ist nicht minder notwendig. Es ist alles mit so vieler Moralität berechnet, daß der Eigenwille sich nicht geltend machen kann, wenn nicht Revolution entstehen soll. Die kaiserlichen Prinzen werden daher unter der Aufsicht des Kaisers aufs strengste erzogen; ihr Körper wird abgehärtet, und die Wissenschaften sind von früh an ihre Beschäftigung. Es wird ihnen von Jugend auf eingeprägt, daß der Kaiser von allen der erste sein muß in körperlicher und geistiger Geschicklichkeit. Der Kaiser soll nicht an der Spitze stehen, wenn er nicht gründliche Kenntnisse von allem hat. Er wird von Jugend auf dazu erzogen, Vorsitzender des Kollegiums der Geschichte zu sein, in dem die gelehrtesten Männer des ganzen Reiches sitzen. Jährlich werden die Prinzen im Angesichte des Kaisers geprüft. Ein Prinz von 14 Jahren konnte noch keine Verse machen; die Erzieher bekamen vom Kaiser Vorwürfe: er habe es in diesem Alter schon gekonnt. Über diese Prüfungen wird jedesmal eine weitläufige Deklaration an das ganze Reich erlassen, das den ungemeinsten Anteil an diesen Angelegenheiten nimmt. So ist China dazu gekommen, die vortrefflichsten Fürsten zu haben.

Nun ist allerdings eine solche Beschaffenheit der kaiserlichen Individualität doch auch wieder etwas Zufälliges, so sehr auch die Prinzenerziehung darauf berechnet sein mag, sie zu dieser Höhe der Moralität zu erheben. Wohl leben die Prinzen einerseits in strenger Ordnung, andererseits in bestimmter, ehrfurchtsvoller Lebensweise; aber immer ist es noch zufällig, daß sie zu solchen Charakteren werden. Mißglückt es, und läßt von seiten des Mittelpunktes die Spannung der steten pflichtmäßigen Wachsamkeit nach, so läßt gleich alles nach. In China ist kein für sich gebildetes Gewissen

der Beamten vorhanden, sondern dies wird von oben bestimmt, durch Gesetze zwar, aber die doch mehr oder weniger von der Individualität des Monarchen abhängen. So kann leicht eine allgemeine Nachlässigkeit eintreten. Der Kaiser darf gar nicht solch ein Tyrann sein, wie er in französischen Tragödien erscheint, sondern nur einige Bequemlichkeit lieben oder zu seinen Ministern und Hofleuten, zu seiner Gemahlin und Mutter Zutrauen haben, die obenein dessen vielleicht höchst würdig sind, so ist dies schon Nachlässigkeit. Dabei aber ist dies Zutrauen selbst wieder eine moralische Forderung, und es zeigt sich, daß die Tugenden der Moral, wenn sie nicht mit einer persönlichen Energie verbunden sind, die sich durchaus auf sich beschränkt und allem Zutrauen auf andere entsagt, die andern besondern Persönlichkeiten freimachen. Der Monarch hat Menschen um sich, die seine Liebe verdienen; sobald er anfängt, sich auf sie zu verlassen, sind es ihre Partikularitäten, die sich geltend machen und, unter sich eifersüchtig, auch einen weiteren Zusammenhang der Partikularitäten nach unten haben. So wird dann unter durchaus edeln Regenten der Staat in ein Reich der Gewalttätigkeit, der Willkür verwandelt.

Man findet es im Orient häufiger, daß unter edeln Monarchen sich durch alle Stände Verderbnis verbreitete und hierdurch Revolution entstand. So scheint es in der Dynastie Ming gewesen zu sein, die von den Mandschu gestürzt wurde. Von ihrem letzten Kaiser insbesondere wird erzählt, er sei sehr sanftmütig und edel, ein Liebhaber der Wissenschaften und ein Gönner der Christen gewesen. Als aber wegen des von den Mandarinen ausgeübten Druckes Rebellionen ausbrachen, stellte er sich nicht energisch an die Spitze, sondern suchte Rat bei den Ministern und tötete schließlich sich selbst, — als persönliche Erscheinung immer ein vollkommen schöner moralischer Charakter.

Die genaueren Umstände seines Endes werden folgendermaßen erzählt: Bei seinem milden Charakter erschlafften die Zügel der Regierung, und es entstanden notwendigerweise Empörungen. Die Aufrührer riefen die Mandschu ins Land. Der Kaiser selbst entleibte sich, um den Feinden nicht in die Hände zu fallen, und mit seinem Blute schrieb er noch auf den Saum des Kleides seiner Tochter einige Worte, in

welchen er sich über das Unrecht seiner Untertanen tief beklagte. Ein Mandarin, der bei ihm war, begrub ihn und brachte sich dann auf seinem Grabe um. Dasselbe taten die Kaiserin und ihr Gefolge; der letzte Prinz des kaiserlichen Hauses, welcher in einer entfernten Provinz belagert wurde, fiel in die Hände der Feinde und wurde hingerichtet. Alle Mandarinen, die noch um ihn waren, starben einen freiwilligen Tod.

c) Die Beamtenregierung.

So beruht in China das Ganze auf der Person des Kaisers und seiner Beamten und auf deren Beaufsichtigung von oben bis unten. Diese Hierarchie von Beamten erfordert, daß die Zügel scharf angezogen werden. Die höchste Spitze ist eine Individualität mit unumschränkter Gewalt, so daß alles auf den moralischen Zustand des Kaisers ankommt.

Die besonderen Interessen sind nicht in sich berechtigt, sondern die Regierung geht vom Kaiser aus und wird betätigt vom Mandarin, der im eigentlichen Sinne des Kaisers Beamter, Beauftragter ist. Die Beamten müssen drei Grade erreichen, bis sie höhere Staatsbeamte werden; sie heißen dann Mandarinen, von denen es zivile und Kriegsmandarinen gibt. Diese gleichen unseren Offizieren und müssen ebenso studieren wie die zivilen, werden aber nicht so geehrt wie die zivilen, sondern sind ihnen untergeordnet. Denn der Zivilstand überragt in China den Militärstand. Es gibt 15000 Zivil- und 20000 Militärmandarinen.

Die Beamten werden auf den Schulen gebildet. Es gibt Elementarschulen für die Erlangung von Elementarkenntnissen. Anstalten für die höhere Bildung, wie bei uns die Universitäten, sind wohl nicht vorhanden. Um die drei höheren Grade zu erreichen, muß der Beamte drei strenge wissenschaftliche Prüfungen bestehen. Denn von den Beamten wird besonders Gelehrsamkeit gefordert. Haben sie die Prüfungen bestanden, so gleichen sie den Doktoren bei uns. Die dritte, die zur Mandarinenstufe, ist besonders feierlich; nur wer die erste und zweite gut bestanden hat, kann zu ihr zugelassen werden. Sie findet alle drei Jahre im kaiserlichen Palaste statt, und wer sich darin als der erste bewiesen, der wird vom Kaiser hochgeehrt. Er empfängt ein Ehrenkleid, wird zum Palaste zugelassen, den nur der Kaiser bewohnt,

und wird Mitglied des höchsten Reichskollegiums. Es müssen immer Gelehrte um den Kaiser sein und um seine Prinzen. Bei allen Verhandlungen müssen sie als Zeugen zugegen sein und tätigen Anteil daran nehmen, indem sie alles aufschreiben. Das wird aufbewahrt und macht das Material der Geschichtschreiber aus. Der Kaiser bekommt eine Notiz davon; sie verfahren dabei mit großer Treue und sind die glaubwürdigsten Männer. Die Wissenschaften, deren Kenntnis besonders verlangt wird, sind die Reichsgeschichte, die Rechtswissenschaft und die Kenntnis der Sitten und Gebräuche, sowie der Organisation und Administration. Außerdem sollen die Mandarinen das Talent der Dichtkunst in äußerster Feinheit besitzen. Man kann dies besonders aus dem von Abel Rémusat übersetzten Romane Ju-kiao-li, die beiden Cousinen, ersehen; es wird hier ein junger Mensch vorgeführt, der seine Studien absolviert hat und sich nun anstrengt, um zu hohen Würden zu gelangen. Das oberste Kolleg ist das Geschichtskolleg; es muß die Prinzen und vorzüglich den Kronprinzen erziehen. Ein Teil widmet sich ausschließlich der Wissenschaft, ein Teil führt den kaiserlichen Pinsel, ein Teil besorgt die Literatur, macht Texte und Kommentare, und der Kaiser selbst zensiert die Werke und schreibt Vorreden dazu. Alle andern Schriften im Reiche werden von den Gouverneuren zur Hauptstadt an das Kolleg geschickt, damit sie erst geprüft werden.

Die Dekrete des Kaisers werden mit der größten Sorgfalt abgefaßt. Ein eigenes Kollegium, das den kaiserlichen Pinsel führt, hat seine Beschlüsse zu redigieren, die Ausdrücke zu wählen; es finden darüber große Staatsdeliberationen statt, so daß die Staatsedikte die vollkommensten Muster der chinesischen Schreibart, des Stils, der Bildung überhaupt sind. Wenn ein Mandarin einen Fehler gegen die gute Abfassung begeht, so geht in der Hofzeitung ein Edikt vom Kaiser aus, das ihn tadelt und zurechtsetzt.

Die Mandarinen gehören zum Hofe, auch wenn sie noch nicht angestellt sind. Bei den großen Festen, wo die Hofbedienung auszieht, besonders bei dem Feste im Herbst, an dem der Kaiser mit dem Pfluge eine Furche zieht, gehen zweitausend Doktoren, d. h. Zivilmandarinen, und ebensoviel Kriegsmandarinen in der Prozession, die den Schluß des Zuges bildet. Diese Beamten sind in acht Klassen geteilt

und sind teils Mandschu, teils Chinesen. Die höchsten sind die Minister, die um die Person des Kaisers stehen, dann folgen die Vizekönige, die Truppeninspektoren, Stromverwalter usf. Die Mandarinen regieren das Land; ihre Berichte gehen immer von unten hinauf durch alle Stufen bis zum Kaiser. Sie werden vom Volke gleich dem Kaiser geehrt und haben das Recht, dem Kaiser mündlich oder schriftlich Vorstellungen zu machen, wenn er Unrecht hat. Das Reichskollegium ist die oberste Behörde, es besteht aus den gelehrtesten und geistreichsten Männern. Daraus werden die Präsidenten und andern Collegia gewählt. In den Regierungsangelegenheiten herrscht die größte Öffentlichkeit, die Beamten berichten an das Reichskollegium, und dieses legt dem Kaiser die Sache vor, dessen Entscheidung alsdann in der Hofzeitung bekannt gemacht wird. Die Beamten sind immer dem höheren Kollegium Rechenschaft schuldig. Jeder Mandarin hat alle fünf Jahre eine Liste, eine schriftliche Beichte, der von ihm begangenen Fehler einzureichen, für die er dann bestraft wird. Die Vergehen mögen schon gerügt worden oder noch unbekannt sein, er muß, wessen er sich bewußt ist, daß er gefehlt hat, nach oben berichten. Es nicht zu tun, ist gefährlich, weil er nicht weiß, was die Zensoren und deren Zeugen über ihn berichtet haben. Er ist durch nichts als durch völlige Schuldlosigkeit außer Verantwortung und hat die höchste Bestrafung für seine Fehler zu gewärtigen. Es hängt ihm gleichsam immer das Schwert über dem Haupte. Oft wird er degradiert und muß das nachher in jeder Verfügung angeben. Auch mit Schlägen wird er bestraft; das Bambusrohr ist ein Hauptmittel in der Regierung von China. Dabei gilt in China kein Ansehen des hohen oder niedrigen Ranges. Ein Feldherr des Reiches, der sich sehr ausgezeichnet hatte, wurde beim Kaiser verleumdet, und er bekam zur Strafe des Vergehens, dessen man ihn beschuldigte, das Amt, aufzupassen, wer den Schnee in den Gassen nicht wegkehre. Oft wird auch seine große Familie durch die Konfiskation seines Vermögens in sein Unglück mit hineingerissen. Solche Konfiskationen sind bei den Mandschu gewöhnlicher als bei den Chinesen, wo gerichtliche Untersuchung und Ausspruch eines Gerichts aus der vorgesetzten Behörde nötig ist. Oft klagt sich auch der

Kaiser selbst wegen der Fehler an, die er begangen hat; und wenn seine Prinzen schlecht im Examen bestanden haben, so tadelt er sie laut.

Alles wird genau beaufsichtigt; es herrscht eine strenge Zensur. Jede Behörde hat einen besonderen stillschweigenden Beobachter, einen Zensor, der wie die Geschichtschreiber keine einzelnen Amtsgeschäfte hat, sondern alle Akten revidiert. Diese Männer heißen Ko-lao[1]); sie werden sehr geehrt und gefürchtet und sind unabsetzbar; sie führen über alles, was die Regierung betrifft, über die Geschäftsführung und das Privatbenehmen der Mandarinen eine strenge Aufsicht und berichten darüber unmittelbar an den Kaiser. Die Ko-lao in der Hauptstadt machen wieder ein Kollegium für sich aus; sie bilden selbst ein Tribunal mit der Aufsicht über das ganze Reich. Sie sprechen selbst über den Kaiser ihr Urteil aus, und zwar sehr frei. Es werden Beispiele der höchsten Energie in Erfüllung dieser ihrer Amtspflicht erzählt, die von dem Adel der Gesinnung und von dem Mute dieser Ko-lao zeugen. Wenn sie durch Vorstellungen, auf die keine Rücksicht genommen wurde, sich beim Kaiser verhaßt gemacht hatten, so sind sie doch persönlich in den Palast gezogen, ihre Vorstellungen zu wiederholen, und haben gleich ihre Särge mitgebracht, um anzuzeigen, daß sie zum Tode bereit seien. Manche haben, schon mit Blut bedeckt, noch niedergeschrieben, was sie dem Kaiser vorgestellt hatten oder noch sagen wollten.

Die Mandarinen haben Instruktionen für alles, sind aber auch für jeden besonderen Fall verantwortlich, für alles, was sie im Notfall unterlassen haben. Wenn eine Hungersnot, Krankheit, Verschwörung, religiöse Unruhe ausbricht, so haben sie zu berichten, aber nicht auf weitere Befehle der Regierung zu warten, sondern sogleich tätig einzugreifen. Das Ganze dieser Verwaltung ist also mit einem Netz von Beamten überspannt. Alles ist in der Besonderheit reguliert, und es herrscht auch in den größten Städten die vollkommenste Ordnung. Die Polizei ist sehr gut. In den Städten hat jede Straße ihr Tor und jedes Tor seine Wächter. Bis

---

[1]) Ko-lao ist kein Spezialtitel für die Zensoren, sondern der Titel der Staatssekretäre unter der Ming-Dynastie.

ins kleinste ist alles bestimmt. Für die Aufsicht der Landstraßen, der Flüsse, der Meeresufer sind Beamte angestellt; besonders wird auf die Flüsse große Sorgfalt verwendet; im Schu-king finden sich viele Verordnungen der Kaiser in dieser Hinsicht, um das Land vor Überschwemmungen zu sichern. Die Tore jeder Stadt sind mit Wachen besetzt, und die Straßen werden alle Nacht gesperrt. Im ganzen Reiche sind Kornhäuser angebracht, die unter strenger Aufsicht stehen und immer nur eine Stunde voneinander entfernt sind. In Peking fahren alle Morgen Wagen umher, welche die ausgesetzten Kinder aufnehmen, die in Findelhäusern sehr sorgfältig erzogen werden. Kinder, die tot aufgefunden werden, werden verbrannt. Es herrscht über dies alles die genaueste Aufsicht.

Aus allem diesem erhellt, daß der Kaiser der Mittelpunkt ist, um den sich alles dreht und zu dem alles zurückkehrt, und von dem Kaiser hängt somit das Wohl des Landes und des Volkes ab. Die ganze Hierarchie der Verwaltung ist mehr oder weniger nach einer Routine tätig, die im ruhigen Zustande eine bequeme Gewohnheit wird. Einförmig und gleichmäßig wie der Gang der Natur, geht sie ihren Weg ein wie allemal; nur der Kaiser soll die rege, immer wache und selbsttätige Seele sein. Wenn nun die Persönlichkeit des Kaisers nicht von der geschilderten Beschaffenheit ist, nämlich durchaus moralisch, arbeitsam und bei gehaltener Würde voller Energie, so ist der Zustand der Regierung von oben bis unten gelähmt und der Nachlässigkeit und Willkür preisgegeben. Denn es ist keine andre rechtliche Macht oder Ordnung vorhanden als diese von oben spannende und beaufsichtigende Macht des Kaisers. Es ist nicht das eigne Gewissen, die eigne Ehre, die die Beamten zur Rechenschaft anhielte, sondern das äußerliche Gebot und seine strenge Aufrechterhaltung.

d) Das Ideal der Gleichheit.

Die Individualität scheint überhaupt für unmündig erklärt zu sein. Das patriarchalische Verhältnis hält das Ganze in dem Kreise der Staatsregierung zusammen. Wir können hier nicht von einer Verfassung sprechen; es sind keine selbständigen Individuen, Stände, Klassen vorhanden, die

selbst ihre Interessen zu beschützen hätten, sondern alles wird von oben befohlen, von obenher geleitet und beaufsichtigt. So stehen sie im Verhältnis unmündiger Kinder. Was die Rechte der Bürger betrifft, so gibt es in China keine selbständigen Individuen, weder einen Adel, noch überhaupt Stände oder Kasten wie in Indien.[1]) Wir sehen keine Verfassung vor uns, worunter Individuen, Korporationen, Gemeinden, Provinzen befaßt wären, denen ein selbständiges Recht zukommt und die in Rücksicht auf ihr besonderes Interesse oder auch auf das Recht eine Beziehung auf den ganzen Staat haben. Die Geburt verleiht keinerlei Rechte, außer dem Erbrecht in Ansehung des Eigentums. Außer dem Kaiser gibt es keinen ausgezeichneten Stand, keinen Adel bei den Chinesen. Nur die Prinzen vom Hause und die Söhne der Minister haben einigen Vorrang, mehr durch ihre Stellung als durch ihre Geburt. Sonst gelten alle gleich, und nur diejenigen haben Anteil an der Verwaltung, die die Geschicklichkeit dazu besitzen. Die Würden werden so von den wissenschaftlich Gebildetsten bekleidet. Daher ist oft der chinesische Staat als ein Ideal aufgestellt worden, das uns sogar zum Muster dienen sollte.

Von einer Verfassung also ist nicht zu sprechen, nur von einer Reichsverwaltung. Und was diese betrifft, so muß alles auf eine Bestimmung reduziert werden, die auch in Europa heute sehr geläufig ist. Das Herrschende in China ist nämlich die Gleichheit. China ist das Reich der absoluten Gleichheit. Alle Unterschiede sind nur durch die Reichsverwaltung vorhanden, durch die Würdigkeit, die sich jeder einzelne gibt, in dieser Verwaltung die verschiedenen Stufen zu erreichen. Die Individuen müssen sich durch ihre Studien und Prüfungen würdig erwiesen haben, ihren Stand zu versehen. In allem aber ist die Regulierung durch die Verwaltung nötig. Weil in China Gleichheit, aber keine Freiheit herrscht, ist der Despotismus die notwendig gegebene Regierungsweise. Man sagt bei uns, die Menschen sind vor dem Gesetze gleich; aber worin sie da gleich sind, ist nur ihre abstrakte Persönlichkeit, dies, daß sie Eigentums fähig sind. Daneben aber bestehen noch sehr viele andere Interessen der Fami-

[1]) So absolut kann diese Feststellung nicht gelten.

lien und der Korporationen, durch die sich die Menschen unterscheiden. Wenn diese nicht Selbständigkeit haben und nicht selbst der Tätigkeit der Individuen zukommen, so ist das nicht vorhanden, was in wahrhaftem Sinne Freiheit heißt.

In Ansehung der Individualität des Kaisers und der geregelten Verwaltung sieht freilich die Regierung sehr glänzend aus. Aber betrachten wir den Geist der Regierung, so fehlt in diesem Ideale die Würdigkeit des Individuums; seine moralische Würde geht darin zugrunde. Diese liegt im Innerlichen des Menschen, in seinem Gewissen. In China aber hat nur die Person des Kaisers moralische Würdigung; alle andern Individuen sind selbstlos und ohne moralische Freiheit. Das eigentlich sittliche, das im Innern freie Subjekt findet sich im Kreise des ganzen Staatszusammenhangs nicht; es ist nicht respektiert, selbst nicht vorhanden. Was wir westlich in Europa schon zum Teil zu weit gehen sehen, indem wir die subjektive Freiheit allein im Auge haben, wenn von Freiheit die Rede ist, fehlt hier vollständig. Es ist nicht anerkannt, daß der Mensch ein freies Gebiet innerhalb seiner selbst habe und auch in der Realität, nämlich in der Familie besitze. Es ist dies nicht eine zufällige Kehrseite, sondern notwendig mit dem ganzen Prinzip verbunden.

e) Die Verstaatlichung der Moralität.

Der Mangel des ganzen Prinzips der Chinesen liegt darin, daß bei ihnen das Moralische nicht vom Rechtlichen geschieden ist. Eine vernünftige Verfassung muß das Moralische und Rechtliche einer jeden Sphäre für sich hervorbringen. Die orientalische Eigentümlichkeit aber ist die unmittelbare Vereinigung beider Prinzipien. Sie ist vorhanden in dem sittlichen Zustande und in einem Zustande des Staates, bei dem das Sittliche noch das Regierende ist. In solchen Staate sind dann die Gesetze teils noch dürftig, teils betreffen sie die Sitten.

Bei freierer Reflexion scheidet sich das Sittliche von dem Rechtlichen ab. Dann beruht die Verfassung auf dem Rechte, und aus ihm gehen Gesetze hervor, während die Sittlichkeit dem Individuum überlassen wird. Diese macht dann für das Individuum das Recht zu dem indirekten Gegenstande der Erfüllung und Ausübung. Die Gesetze haben es

mit dem Rechte zu tun; dieses ist wohl das Dasein des freien Willens, aber nicht innerhalb seiner selbst. Solches Dasein ist vielmehr das Moralische, das in Vorstellungen, Zwecken usf. innerlich ist. Dagegen ist das Rechtliche das äußere Dasein der Freiheit, wodurch sich die Freiheit zu einer Sache macht. Die Gegenstände und Leistungen, die rechtliche Pflichten sind und andern, die Privatpersonen sind, geschuldet werden, können aus der Gesinnung kommen, können aber auch unabhängig davon bestehen. Darum können die Gesetze zwingend sein. Die Moralität dagegen ist das Feld meiner Einsicht, Absicht und Bestimmung meiner selbst nach meinen Zwecken, Bestrebungen usf.; sie kann die Form der Achtung, Liebe usf. annehmen. Diese sind formelle Bestimmungen, und deshalb kann das, was in dieses Innerliche fällt, nicht zum direkten Inhalt von Gesetzen gemacht werden; denn bürgerliche und politische Rechtsgesetze beziehen sich auf ein äußeres Dasein. Wohl hat auch das Moralische seine Äußerung, wie z. B. das Benehmen der Personen gegeneinander und gegen den Staat; in diesen Äußerungen ist zweierlei enthalten, einerseits selbst das Rechtliche, andererseits das ganz allein Moralische, Sittliche wie Ehrfurchtsbezeugungen oder die Liebe der Verwandten, der Eheleute. Hier ist die Grenze schwer zu ziehen, wo das Rechtliche eintritt; es darf sich nicht in einen Punkt eindrängen, der dem Individuum nach seinem Selbstgefühl angehört. Geschieht das, so können die Gesetze zwar sehr vortrefflich lauten; aber je vortrefflicher sie lauten, desto härterer Despotismus tritt dadurch ein. Wenn die Gesetze das Moralische befehlen, das durchaus dem freien Geiste anheimzustellen ist, wenn sie z. B. das Benehmen der Personen zueinander, zu den Vorgesetzten, das Verhalten der Beamten zum Kaiser vorschreiben, so setzen sie sich an die Stelle meines Innern, und die subjektive Freiheit ist dadurch aufgehoben oder nicht anerkannt. So ist es, wenn im King die Bräuche geboten werden, deren Nichtbefolgung schwere Strafen nach sich zieht, so daß dadurch leicht auch das Leben zu verwirken ist.

Was man zunächst unter Freiheit versteht, ist das Prinzip jener subjektiven Freiheit; es ist der formelle Quell alles Schönen und Wahren. Indem nun eine Regierung dies Moralische zu ihrem Inhalt macht, wird in den Subjekten

die Moralität nicht anerkannt; dann aber ist sie überhaupt nicht mehr vorhanden, weil das Moralische eben dies ist, nur dem Subjekte eigentümlich zu sein. Einem solchen Regierungssystem fehlt also der Quell der Sittlichkeit und freier Wissenschaft.

In den Gesetzen sollte nichts auftreten dürfen, was innerlich frei ist und sein Dasein in dem Subjekte hat. In unserm modernen Bewußtsein tragen wir die Vorstellung, daß diese Innerlichkeit an dem Menschen respektiert werden soll. Diese Forderung drückt sich in der Form der Ehre aus. Sie betrifft den unantastbaren Kreis dessen, was ich für mich bin. Ich kann mich sehr harten Forderungen meines Standes unterwerfen; aber das tue ich mit meinem Willen, und alles sonstige Persönliche gehört noch mir an und darf nicht angetastet werden. Es ist für mich eine unendliche Verletzung, wenn jemand diese Sphäre feindlich berührt. Die Ehre setzt Unantastbarkeit meines Fürmichseins voraus. Wird aber moralisch über mich regiert, so ist mein Fürmichsein nicht respektiert, und die Ehre hat hier keinen Raum, so wenig wie die Produktionen, die aus meiner Innerlichkeit hervorgehen. Daß es in China so ist, bleibt uns noch in konkreten Zügen nachzuweisen.

4. Der Volksgeist.

a) Die Sittlichkeit.

Die ganze Reichsverwaltung beruht auf dem sittlichen Verhältnisse der Familie. Dies ist seiner Natur nach auf einen Zusammenhalt freier Liebe gegründet, es enthält die Einigkeit freier Empfindung, freier Eigentümlichkeit des Gemütes und des Sinnes. Die Familie ist in sich gegen außen geschlossen; erst bei Aufregung derselben, gewaltsamer, schrecklicher Behandlung der Familienglieder gegeneinander tritt der Staat ein. In China ist dieses Verhältnis gesetzlich gemacht, ein allgemeines Rechtsgebot, wozu unabhängig vom subjektiven Willen gezwungen werden kann. Was sonst die Sittlichkeit zur Grundlage hat, wird hier durch äußerliche gesetzliche Bestimmungen geregelt. Alle Verhältnisse sind durch rechtliche Normen fest befohlen; dadurch ist die freie Empfindung, das Moralische in der Familie vollständig getilgt. Wie die Familienglieder in ihren Empfindungen zueinander

zu stehen haben, ist förmlich durch Gesetze bestimmt. Diese Förmlichkeit in der Familie wird selbst auf die unbedeutendsten Unterschiede ausgedehnt, wobei die Übertretung Strafen von den Magistratspersonen nach sich zieht. Es ist nichts so streng geboten wie die Formen des Benehmens der Familienglieder gegeneinander. Nicht Liebe, sondern äußere Gesetze bestimmen ihr Verhalten. So ist es auch in der Familie des Kaisers.

Die Pflichten der Familie also gelten schlechthin, und es wird gesetzlich auf dieselben gehalten. Der Sohn darf den Vater nicht anreden, wenn er in den Saal tritt; er muß sich an der Seite der Türe gleichsam eindrücken, darf nicht sprechen, bis ihn der Vater fragt, und die Stube nicht ohne Erlaubnis des Vaters verlassen. Das Kind ist immer minderjährig. Der Sohn nennt sich in bezug auf den Vater Enkel, und seine Kinder fallen auf seinen Vater zurück. Wenn der Vater stirbt, so muß der Sohn drei Jahre lang trauern, ohne Fleischspeisen und Wein zu sich zu nehmen; er darf während dieser Zeit kein Amt verwalten und keine öffentliche Versammlung besuchen. Die Geschäfte, denen er sich widmete, selbst die Staatsgeschäfte stocken; der eben zur Regierung kommende Kaiser selbst widmet sich während dieser Zeit seinen Regierungsarbeiten nicht. Keine Heirat darf während der Trauerzeit in der Familie geschlossen werden. Erst das fünfzigste Lebensjahr befreit von der überaus großen Strenge der Trauer, damit der Leidtragende nicht mager werde; das sechzigste mildert sie noch mehr, und das siebzigste beschränkt sie gänzlich auf die Farbe der Kleider. Die Mutter wird ebensosehr wie der Vater verehrt. In der kaiserlichen Familie genießt die Mutter des Kaisers die höchsten Würden. Vom Todestage seines Vaters an muß der Kaiser alle fünf Tage seiner Mutter Visite machen, wobei er aber nicht vor das Tor ihres Palastes fahren darf. Erst dem vorigen Kaiser Kien-long wurde als Siebenundsechzigjährigem durch seine Mutter der Befehl erteilt, bis an ihr Tor zu fahren; der Befehl wurde dem ganzen Reiche bekannt gegeben. Als Lord Macartney den Kaiser sah, war dieser achtundsechzig Jahre alt, dessen ungeachtet besuchte er seine Mutter alle Morgen zu Fuß, um ihr seine Ehrfurcht zu beweisen. Die Neujahrsgratulationen finden sogar

bei der Mutter des Kaisers statt, und der Kaiser kann die Huldigungen der Großen des Hofes erst empfangen, nachdem er die seinigen seiner Mutter gebracht. Die Mutter bleibt stets die erste und beständige Ratgeberin des Kaisers, und alles, was die Familie betrifft, wird in ihrem Namen bekannt gemacht.

Die Verdienste des Sohnes werden nicht diesem, sondern dem Vater zugerechnet. Als ein Premierminister einst den Kaiser bat, seinem verstorbenen Vater Ehrentitel zu geben, so ließ der Kaiser eine Urkunde ausstellen, worin es hieß: „Eine Hungersnot verwüstete das Reich: Dein Vater gab Reis den Bedürftigen. Welche Wohltätigkeit! Das Reich war am Rande des Verderbens: Dein Vater verteidigte es mit der Gefahr seines Lebens. Welche Treue! Die Verwaltung des Reiches war deinem Vater anvertraut: Er machte vortreffliche Gesetze, erhielt Friede und Eintracht mit den benachbarten Fürsten und behauptete die Rechte meiner Krone. Welche Weisheit! Also der Ehrentitel, den ich ihm verleihe, ist: Wohltätig, treu und weise." Der Sohn hatte alles das getan, was hier dem Vater zugeschrieben wird. Auf diese Weise gelangen umgekehrt wie bei uns die Voreltern durch ihre Nachkommen zu Ehrentiteln. Um einen Lebenden zu ehren, verleiht der Kaiser seinen Voreltern einen Titel. Dafür ist aber auch jeder Familienvater für die Vergehen seiner Deszendenten wie der übrigen Hausgenossen verantwortlich. Es gibt Pflichten von unten nach oben, aber keine eigentlich von oben nach unten.

Die Eltern verheiraten ihre Kinder, ohne daß die Brautleute sich vorher sehen. Ehebruch wird sehr hart bestraft, ist aber selten, weil die Frauen selten aus dem Hause kommen, woran sie übrigens auch durch ihre verkrüppelten Füße gehindert werden. Die Frau wird von dem Manne sehr geachtet und genießt große Ehre im Hause; sie muß ungefähr von gleichem Alter und Vermögen sein wie der Mann. Vielweiberei ist nicht erlaubt; doch sind den Chinesen mehrere Konkubinen gestattet, die samt ihren Kindern von der legitimen Frau abhängen und sie bedienen müssen. Diese Kinder müssen die legitime Frau als ihre Mutter verehren und müssen auch um sie, nicht aber um die eigene Mutter trauern. Der Mann muß die erste Frau sehr lieben; liebt er die zweite

mehr, so kann man ihn verklagen, und er bekommt Prügel. Die Mandarinen müssen eine Frau aus einer andern Provinz heiraten als der, in der sie angestellt sind. Sie dürfen auch ihre Kinder nicht verkaufen. Kein Mandarin wird in der Provinz angestellt, in der er seine Familie hat; auch darf keiner in dem Bezirke, wo er sein Amt hat, Land erwerben.

Ein Hauptbestreben der Chinesen ist es, Kinder zu haben, die ihnen die Ehre des Begräbnisses erweisen können, das Gedächtnis nach dem Tode ehren und das Grab schmücken, ein Akt, der häufig wiederholt wird, so wie die Klagen und Zeremonien, die beim Begräbnis notwendig sind. Die Verwandten bleiben dann oft monatelang in aufgeschlagenen Hallen beisammen. In dem Falle, daß ein Chinese von allen seinen Frauen keine Kinder erzielte, würde er zur Adoption schreiten können, eben wegen der Ehre nach dem Tode. Denn es ist eine unerläßliche Bedingung, daß das Grab der Eltern jährlich besucht werde. Hier werden alljährlich die Wehklagen erneut, und manche, um ihrem Schmerz vollen Lauf zu lassen, verweilen bisweilen ein bis zwei Monate daselbst. Der Leichnam des eben verstorbenen Vaters wird oft drei bis vier Monate im Hause behalten, und während dieser Zeit darf keiner sich auf einen Stuhl setzen und im Bette schlafen. Sehr oft aber behält auch der Sohn den Leichnam seines Vaters drei bis vier Jahre in seinem Hause und lebt dann die ganze Zeit in der vorgeschriebenen strengsten Trauer. Außerdem müssen die Ahnen verehrt werden. Jede Familie in China hat einen Saal der Vorfahren, wo sich alle Mitglieder derselben alle Jahre versammeln, wobei das Alter den Vorrang hat. Auf einer Erhöhung an einer Seite sind die Bildnisse derer aufgestellt, die hohe Würden bekleidet haben, und die Namen der Männer und Frauen, welche weniger wichtig für die Familie waren, sind auf Täfelchen geschrieben; die ganze Familie betet, trauert und speist dann zusammen, und die Ärmeren werden von den Reicheren bewirtet. Man erzählt, daß, als ein Mandarin, der Christ geworden war, seine Voreltern auf diese Weise zu ehren aufgehört hatte, er sich großen Verfolgungen von seiten seiner Familie aussetzte. Ebenso genau wie die Verhältnisse zwischen dem Vater und den Kindern sind auch die zwischen dem älteren Bruder und den jüngeren Brüdern bestimmt.

Die ersteren haben, obgleich im minderen Grade, doch Ansprüche auf Verehrung.

Nichts wird so hart verurteilt wie Mangel an Ehrerbietung. Ein Chinese, der eine ihm derart übergeordnete Person mit Recht eines Verbrechens beschuldigen wollte, würde selbst mit Unrecht verbrannt oder enthauptet werden. Die Söhne, die es gegen den Vater oder die Mutter, die jüngeren Brüder, die es gegen die älteren an Ehrerbietung fehlen lassen, bekommen Stockprügel, und wenn sich ein Sohn beschweren wollte, daß ihm von seinem Vater, oder ein jüngerer Bruder, daß ihm von seinem älteren Unrecht widerfahren sei, so erhält er hundert Bambushiebe und wird auf drei Jahre verbannt, wenn das Recht auf seiner Seite ist; hat er aber Unrecht, so wird er stranguliert. Beschimpfung der Eltern wird mit Enthauptung, tätliche Beleidigung mit Zerreißung bestraft. Überhaupt ist die Todesstrafe bei den Chinesen nicht so einfach. Es kommt öfter vor, daß ein Verurteilter in Stücke zerrissen wird. Würde ein Sohn die Hand gegen seinen Vater aufheben, so ist er dazu verurteilt, daß ihm das Fleisch mit glühenden Zangen vom Leibe gerissen wird.

Aus diesen Tatsachen erhellt die Äußerlichkeit des Familienverhältnisses, das mit Sklaverei nahe verwandt ist und auch in Sklaverei übergeht. In China kann jeder sich selbst verkaufen, und da keiner über sich solche Macht hat wie sein Vater, so folgt, daß auch der Vater die Kinder verkaufen kann, nur nicht an liederliches Volk, an Geringere und an Komödianten. Nur die erste Frau ist, wie gesagt, eine Freie; die andere sind Konkubinen und gekauft. Der Kaiser kann sie im Falle der Konfiskation samt ihren Kindern und Gütern einem andern schenken, dessen Sklaven sie dann werden. Diese Konfiskation geht nach unseren Begriffen ganz gegen den Begriff des Eigentums. Doch wird das Eigentum durch bestimmtes Recht gesichert, über das ausführliche Gesetze bestehen. Übrigens hängt die Einführung der Sklaverei, die als zweites Moment der chinesischen Unfreiheit zu erwähnen ist, mit den Veränderungen zusammen, die im Eigentumsrecht stattgefunden haben.

In den ältesten Zeiten war der Grundbesitz öffentliches Eigentum des Staates, der es gegen den Zehnten oder andere

Abgabequoten an die Familienväter austeilte. So war es während zwanzig Jahrhunderte. Damals waren nur die Gefangenen und Fremden in China Sklaven, während die Chinesen sämtlich als eine Familie betrachtet wurden, an die auch das Land gleich verteilt war. Später entstand die Leibeigenschaft, deren Einsetzung man dem Kaiser Schi-hoang-ti zugeschrieben hat, demselben, der im Jahre 213 v. Chr. Geburt die Mauer erbaute, der alle Schriften verbrennen ließ, welche die alten Rechte der Chinesen enthielten, und der, wie oben S. 19 erwähnt, viele unabhängige Fürstentümer von China unter seine Botmäßigkeit brachte. Seine Kriege eben machten, daß die eroberten Länder Privateigentum der Mächtigen wurden und deren Einwohner leibeigen. Später wurden sie nach und nach wieder frei. Aber die Sklaverei ist gesetzlich geblieben, und wenigstens nennt sich jedermann einen Sklaven des Kaisers. Auch sind Frauen und Kinder von Verbrechern, besonders im Falle des Hochverrats, durch die Gerichte zur Sklaverei verurteilt worden. Doch ist notwendig in China der Unterschied zwischen der Sklaverei und Freiheit nicht groß, da vor dem Kaiser alle gleich, das heißt, alle gleich degradiert sind. Indem keine Ehre vorhanden ist und keiner ein besonderes Recht vor dem andern hat, so wird das Bewußtsein der Erniedrigung vorherrschend, das selbst leicht in ein Bewußtsein der Verworfenheit übergeht. Sich mit der ganzen Familie zu verkaufen, betrachtet der Chinese für keinen großen Verlust. Ein Volk, bei dem noch die Sklaverei besteht, ist noch nicht zum Selbstbewußtsein gekommen, kennt noch keine persönliche Freiheit.

Ein weiteres Moment ist, daß die Strafen meist körperliche Züchtigungen sind. Bei uns wäre dies entehrend, aber nicht so in China, wo das Gefühl der Ehre noch nicht ist. Eine Tracht Schläge ist am leichtesten verschmerzt und doch das Härteste für den Mann von Ehre, der nicht für einen sinnlich Berührbaren gehalten werden will, sondern andre Seiten feinerer Empfindlichkeit hat. Die Chinesen aber kennen die Subjektivität der Ehre nicht; sie unterliegen mehr der Zucht als der Strafe, wie bei uns die Kinder; denn Zucht geht auf Besserung, Strafe involviert eine eigentliche Imputabilität. Bei der Züchtigung ist der Abhaltungsgrund nur Furcht vor der Strafe, nicht die Innerlichkeit des Unrechts,

denn es ist hier noch nicht die Reflexion über die Natur der Handlung selbst vorauszusetzen. Bei den Chinesen nun werden alle Vergehen, sowohl die in der Familie als die im Staate, auf äußerliche Weise bestraft. Körperliche Strafen können von der einen Seite durchaus als etwas Geringfügiges betrachtet werden, da sie nur die äußerliche Seite, die geringste Weise des Daseins, bloß die leibliche, treffen. Aber eben hierin liegt das Demütigendste, weil damit ausgedrückt wird, dieses Äußerliche sei für den Menschen ein Zwingendes seines Inneren. Der gebildete Mensch hat wichtigere Seiten; bei ihm wird eine so untergeordnete Seite gar nicht als wichtig angesehen. So wird er bei andern Strafen als moralisches Wesen geachtet. Deshalb ist bei uns die körperliche Züchtigung gegen die Ehre. Die Tiere werden durch Schläge gezogen; auch bei Kindern hat das seinen Platz. Aber der erwachsene Mensch soll nicht als ein solcher gehalten werden, der nur sinnlich berührbar ist; sondern er hat ganz andere Seiten der Empfindlichkeit, an denen er gefaßt werden kann und, wenn er gestraft werden soll, verlangt gestraft zu werden. In China aber kann einerseits jeder Mandarin ohne gerichtliches Urteil zwanzig Bambusschläge geben lassen, und andererseits sind nicht nur die Bürger überhaupt der Züchtigung ausgesetzt, sondern auch die Mandarinen, selbst die vornehmsten. Die Vizekönige, die Minister, die Lieblinge des Kaisers bekommen väterliche Züchtigungen von fünfzig bis achtzig Bambushieben. Damit sind sie abgestraft, und der Kaiser ist hinterher gut Freund mit ihnen wie früher; sie können es nicht übelnehmen. Auch bei andern Gelegenheiten wird einfach zugeschlagen. Als Lord Amherst[1]) in den Kaiserpalast geführt wurde, waren die höchsten Reichsbeamten und Prinzen in dem größten Staate versammelt. Der Oberzeremonienmeister, ein Mandschu, hieb beim Hinausführen der Gesandtschaft in dem großen Gedränge mit der Peitsche auf die Prinzen und Generale ein, um Platz zu machen.

Mit der Äußerlichkeit der Strafe hängt auch zusammen der Mangel der Imputation. Was diese betrifft, so findet

---

[1]) William Pitt Amherst, 1773—1857, ging 1816 als englischer Gesandter nach Peking und war 1823—27 Generalgouverneur in Indien.

der Unterschied von Vorsatz bei der Tat und kulposem oder zufälligem Geschehen nicht statt, denn der Zufall ist ebenso imputabel als der Vorsatz, und der Tod wird verhängt, wenn man die zufällige Ursache des Todes eines Menschen ist. Die subjektive Freiheit, der moralische Zweck bei einer Handlung wird hierbei nicht erfordert. Dieses Nichtunterscheiden des Zufälligen und Vorsätzlichen veranlaßt die meisten Zwistigkeiten zwischen Engländern und Chinesen; denn wenn die Engländer von Chinesen angegriffen werden, wenn ein Kriegsschiff, das sich angegriffen glaubt, sich verteidigt und ein Chinese umkommt, so verlangen die Chinesen in der Regel, daß der Engländer, der geschossen hat, das Leben verlieren solle. Jeder, der mit dem Verbrechen auf irgendeine Weise zusammenhängt, wird, zumal bei Verbrechen gegen den Kaiser, mit ins Verderben gerissen, die ganze nähere Familie wird zu Tode gemartert. So erzählt ein Missionar, daß nach dem Erscheinen einer gegen den Kaiser unehrerbietigen Schrift auch die Drucker und die Leute, die sie, ohne den Inhalt zu kennen, weitergetragen haben, bestraft werden. Auch die Leser solcher Schrift unterliegen der Rache des Gesetzes. Dies ist das fürchterliche Verhältnis bei der Imputation oder richtiger Nichtimputation, daß alle subjektive Freiheit und moralische Gegenwart bei einer Handlung negiert wird. In den mosaischen Gesetzen, wo auch dolus, culpa und casus noch nicht genau unterschieden werden, ist doch für den kulposen Todschläger eine Freistatt eröffnet, in welche er sich begeben könne. In China wird er ebenso wie der Dolose bestraft.

An dieses Verhältnis knüpft sich in eigentümlicher Weise eine Wendung, die hier die private Rachsucht nimmt, um sich zu befriedigen. Dem Menschen, der kein moralisches Innere hat, ist auch das Leben nichts wert. Darum findet sich bei den Chinesen nichts so häufig als Selbstmord, besonders bei Frauen, die sich oft um eines einzigen Wortes willen erhängen. Ein Mädchen hängt sich auf für den geringsten Widerspruch, den es erfährt; es droht sich umzubringen, wie in Europa etwa ein Dieb droht, den zu töten, der ihm die Börse verweigert. Um der Häufigkeit der Selbstmorde willen hat man, wie die Missionare berichten, in den Städten die Brunnenöffnungen verengt, damit sie nicht dazu

mißbraucht werden könnten, daß sich die Menschen darin ersäufen. Die Ursache vom Selbstmord ist hauptsächlich eine erlittene Kränkung. Der Chinese nämlich fühlt die Verletzung als etwas Absolutes; er kommt außer sich durch sie. Die Chinesen sind gegen Beleidigungen höchst empfindlich und reagieren sehr heftig auf sie, gerade weil sie sich gegen die Verletzung ohnmächtig fühlen. Denn wenn sie den Beleidiger angriffen oder gar ermordeten, so würden sie mit ihrer ganzen Familie bestraft werden. So nimmt ihre Rachsucht den Weg über den Selbstmord. Sie ist erfinderisch genug, um die Imputation zu ihrem Mittel zu machen. Die Rachsucht geht immer auf den Tod des andern. Würde man aber das Blut der Feinde vergießen, so würde man sich und seine ganze Familie dem Verderben aussetzen, sie mindestens, wenn das Vermögen konfisziert wird, in Schande und Mangel stürzen. Auch geht der Mörder der Ehre des Leichenbegängnisses verlustig. Deshalb bringt der Beleidigte sich selbst um; dadurch beschwört er über den Beleidiger das Verderben. Denn die Gesetze befehlen strengste Untersuchung, wer an einem Selbstmorde etwa schuld sei. So werden also alle Feinde des Selbstmörders eingezogen und torquiert — man sieht, wieviel dabei in die Willkür der Mandarinen gelegt ist —, um herauszubringen, ob sie nicht durch üble Behandlung es veranlaßt haben, daß der Unglückliche solch gewaltsamen Entschluß gefaßt habe. Findet sich, daß ein Zank, Schimpfworte stattgefunden haben, so wird der Beleidiger und seine ganze Familie hingerichtet. Auf diese Weise kann der Schwächste den Stärkeren, der schlechteste Mensch den angesehensten Mann zittern machen; man ist versichert, am Ende geht das Schlimmste auf den anderen über. So war es früher unter uns bei den Soldaten. Ebenso ist es bei den Ceylonern, die sich so beim Baden rächen. Der Chinese tötet wegen einer erlittenen Beleidigung lieber sich als seinen Gegner, da er ja doch sterben muß, in dem ersten Falle aber noch die Ehre des Begräbnisses hat und seine Familie in Sicherheit und in der Aussicht läßt, noch eine Entschädigung oder gar des Feindes sämtliche Güter zu erhalten.

Im ganzen sind die Chinesen gutmütig und kindlich. Aber es ist nicht das Wohlwollen, was sich in ihrem Verhältnisse zueinander zeigt, sondern die Höflichkeit mit ihren Kompli-

menten. Es ist ein sanftes, geschmeidiges, umständliches Volk; auch das mehr oder minder Gleichgültige ist durch Vorschriften auf das Genaueste geregelt. So tragen die Sitten des Volkes eben auch den Charakter, nicht aus eigener Innerlichkeit hervorzugehen. Die Chinesen werden als ein unmündiges Volk gehalten, und ihre Sitten zeigen den Charakter der Unselbständigkeit. Bei aller Größe seines Kaisers verachtet sich das chinesische Volk, und mehr, als es von andern verachtet wird. Es ist jenes Bewußtsein der Verworfenheit in ihnen, von dem wir oben schon gesprochen haben. Mit dieser Verworfenheit hängt die große Immoralität der Chinesen zusammen. Sie sind höchst diebisch und verschmitzt wie die Inder und dabei von geschmeidigem Körperbau und gelenkig in Hand- und Kunstgriffen. Sie sind dafür bekannt, zu betrügen, wo sie nur irgend können; der Freund betrügt den Freund, und keiner nimmt es dem andern übel, wenn etwa der Betrug nicht gelang oder zu seiner Kenntnis kommt. Sie verfahren dabei auf eine listige und abgefeimte Weise, so daß sich die Europäer im Verkehr mit ihnen gewaltig in acht zu nehmen haben. Es fehlt ihnen an der inneren Rechtlichkeit.

b) Die Wissenschaft.

Die innere Unfreiheit, der Mangel an eigentümlicher Innerlichkeit ist auch das Kennzeichen der chinesischen Wissenschaft. Freie liberale Wissenschaft ist nicht vorhanden. Die Wissenschaften sind das direkte Interesse der Intelligenz, die sich in ihnen selbst einen Reichtum von Besitz verschafft. Es ist das Interesse, eine innere Welt zu haben, sich in sich zu befriedigen; und dieser Boden geht in China ganz ab. Die Chinesen treiben die Wissenschaften nicht in freiem wissenschaftlichen Interesse. Sie sind Zwecke des Staates und stehen in der Verwaltung des Staates, der alles bestimmt, was gelten soll. Die Sammlung von Kenntnissen ist daher empirischer Natur, nicht theoretisch; und es ist nicht das Interesse von Gedanken, sondern sie stehen wesentlich im Dienste des Nützlichen, des Vorteilhaften für den Staat. Das wissenschaftliche Gebiet ist Mittel für den Staat, und nach dieser Seite hat es der Staat in seiner Gewalt. Wenn wir von den chinesischen Wissenschaften sprechen, so tritt uns

ein großer Ruf hinsichtlich der Ausbildung und des Altertums derselben entgegen. Indessen ist man jetzt von der hohen Meinung zurückgekommen, die man früher von ihnen hegte. Freilich sehen wir, daß in China die Wissenschaften in sehr großer Verehrung, und zwar öffentlicher, von der Regierung ausgehender Hochschätzung und Beförderung stehen. Der Kaiser selbst steht an ihrer Spitze. Er ist auch wirklich, besonders in der Mandschu-Dynastie, gelehrt und unterrichtet und verfaßt oft selbst schriftstellerische Arbeiten, Distichen und Abhandlungen. Er hat mehrere Tribunale in seiner Nähe, denen die Beförderung der Wissenschaften anvertraut ist. Eine der höchsten Staatsbehörden ist die Akademie der Wissenschaften. Die Mitglieder prüft der Kaiser selbst; sie wohnen im Palaste, sind teils Sekretäre, teils Reichsgeschichtschreiber, Physiker, Geographen. Wird irgendein Vorschlag zu einem neuen Gesetze gemacht, so muß die Akademie ihre Berichte einreichen. Sie muß die Geschichte der alten Einrichtungen einleitend geben, oder wenn die Sache mit dem Auslande in Verbindung steht, so wird eine Beschreibung dieser Länder erfordert.

Die Gelehrten arbeiten unter der Aufsicht des Kaisers und verfassen besonders Enzyklopädien, zu denen er die Vorreden schreibt. Er ernennt die Sekretäre, die seinen Pinsel führen. Neue Editionen sind in China Staatsangelegenheiten. Unter den letzten Kaisern hat sich besonders Kien-long durch wissenschaftliche Kenntnisse ausgezeichnet: er selbst hat viel geschrieben, sich aber bei weitem mehr noch durch die Herausgabe der Hauptwerke Chinas hervorgetan. Die ganze Sammlung ist auf 368000 Bände berechnet. Solch ein Band enthält aber nicht soviel Stoff wie bei uns. Es wird gefordert, daß diese Bände vollkommen fehlerfrei seien. An der Spitze der Kommission, welche die Druckfehler verbessern mußte, stand ein kaiserlicher Prinz. In den Berichten wird gesagt, wieviel Druckfehler dieser und jener Mandarin stehen gelassen habe, wofür er mit soundsoviel Stockschlägen bestraft worden sei. Wenn das Werk durch alle Hände gegangen war, so kam es nochmals an den Kaiser zurück, der jeden begangenen Fehler hart bestrafte. Beschriebenes Papier sammeln die Chinesen aus Respekt vor der Gelehrsamkeit, und jedes Blatt, das keinen Wert mehr hat, werfen sie

in den Fluß. Daraus machen sich die Mandarinen ein Geschäft, was ihnen der Kaiser sehr anempfiehlt. Die Gelehrten bezahlen Leute, das Papier zu sammeln, damit es nicht profaniert werde.

Wenn so einerseits die Wissenschaften aufs höchste geehrt und gepflegt scheinen, so ist eben damit die wissenschaftliche Bildung nicht freies allgemeines Werk der Individuen, sondern wesentlich Staatsgeschäft. Es fehlt ihr der freie Boden der Innerlichkeit; sie hat nicht die Veranlassung von dem eigenen Interesse der Individuen und muß deshalb eingeschränkt bleiben. Das wird auch schon durch die besondere Art der Schriftsprache bewirkt, die bei den Chinesen in Gebrauch ist. Sie ist ein großes Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaften; oder vielmehr umgekehrt, weil das wahre wissenschaftliche Interesse nicht vorhanden ist, so haben die Chinesen kein besseres Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens. Bekanntlich ist ihre Schrift hieroglyphisch; d. h. es werden nicht wie bei uns die einzelnen Töne bezeichnet und die gesprochenen Worte vor das Auge hingestellt, sondern die Vorstellungen selbst werden durch Zeichen wiedergegeben. Unsere Schriftzeichen sind Zeichen für die Zeichen der Vorstellungen; bei den Chinesen sind sie direkt Zeichen für die Vorstellungen und deren Gedankenbestimmungen. Dies scheint nun zunächst ein großer Vorzug zu sein und hat vielen großen Männern, unter andern auch Leibniz, imponiert; es ist aber gerade das Gegenteil von einem Vorzug. Schon die Wirkung solcher Schriftweise auf die Tonsprache ist sehr ungünstig. Unsre Tonsprache bildet sich vornehmlich dadurch zur Bestimmtheit aus, daß die Schrift für die einzelnen Laute Zeichen finden muß, die wir durchs Lesen bestimmt aussprechen lernen, und beschränkt dadurch die Mannigfaltigkeit der Töne. Die Chinesen, welchen ein solches Bildungsmittel der Tonsprache fehlt, bilden deshalb die Modifikationen der Laute nicht zu bestimmten, durch Buchstaben und Silben darstellbaren Tönen aus. Ihre Tonsprache besteht aus einer nicht beträchtlichen Menge von einsilbigen Worten, welche für mehr als eine Bedeutung gebraucht werden. Der Unterschied nun der Bedeutung wird allein teils durch den Zusammenhang, teils durch den Akzent, schnelles oder langsames, leiseres oder lauteres Aussprechen

bewirkt. Die Ohren der Chinesen sind hierfür sehr fein gebildet. So finde ich, daß „Po" je nach dem Ton elf verschiedene Bedeutungen hat: Glas, sieden, Getreide worfeln, zerspalten, wässern, zubereiten, ein alt Weib, Sklave, freigebiger Mensch, kluge Person, ein wenig.

Man hat bei uns den Nutzen einer hieroglyphischen Schrift darin suchen wollen, daß die verschiedenen Nationen eine solche Zeichensprache lernen und sich so miteinander würden verständigen können, ohne die Tonsprachen der anderen zu verstehen. Leibniz hat besonders in dem Gedanken, sie könnte den gelehrten Verkehr erleichtern, eine solche Zeichensprache für den Gebrauch in Europa empfohlen. Aber in der eigenen Nation ist die Verbreitung wissenschaftlicher Bildung durch diese Form der Schriftsprache unendlich erschwert. Unsere Schriftsprache ist sehr einfach zu lernen, indem wir die Tonsprache in etwa 25 Töne analysieren (und durch diese Analyse wird die Tonsprache bestimmt, die Menge möglicher Töne beschränkt, die unklaren Zwischentöne entfernt); wir haben nur diese Zeichen und ihre Zusammensetzung zu erlernen. Wenn bei uns ein Individuum die 25 Zeichen für die Töne kennt und die Fertigkeit hat, sie in ihrer Verbindung aufzufassen, so sind ihm alle Schriften zugänglich. Die Vorstellungen dagegen sind unendlich mannigfaltiger als die Elemente, durch die bei uns die Wörter zusammengesetzt sind. Um sagen zu können, daß ein Chinese lesen kann, rechnet man, daß er mindestens neuntausend Zeichen kennen muß; genauer gibt man die für den Gebrauch nötige Anzahl auf 9353 an, ja bis auf 10516, wenn man die neueingeführten hinzurechnet; und die Anzahl der Charaktere überhaupt für die Vorstellungen und deren Verbindungen, soweit sie in den Büchern vorkommen, beläuft sich auf 80—90000[1]). Daraus aber entstehen wieder weitere Verbindungen von Zeichen, die eigentlich kein Ende haben.

Infolgedessen sind auch die Bücher sehr selten und mühsam zu beschaffen[2]). Schon deswegen ist es schwer sich zu unterrichten. Die besten Werke werden vom Kaiser herausgegeben und teils Individuen zum Geschenke gemacht, teils

---

[1]) Diese Zahl ist beträchtlich zu hoch gegriffen.

[2]) Das ist ein Irrtum Hegels.

den Behörden, Städten u. dgl. überwiesen. Ein Individuum, das sich nicht dem vorgeschriebenen Studium hingibt, um Mandarin zu werden, hat sonach wenig Gelegenheit zu wissenschaftlicher Bildung. Das reine Interesse am Wissen wird gar nicht begünstigt; die wissenschaftliche Untersuchung kann besonders in Rücksicht auf Politik nicht den freien Charakter haben, den sie in Europa hat. So verschwindet denn der große Ruhm der chinesischen Wissenschaft.

Die Wissenschaft bleibt in China dem Staatsdiener vorbehalten; ihr Studium, das aufgemuntert wird und notwendig ist, um in die Klasse der Mandarinen zu gelangen, beschränkt sich auf die King und deren Kommentare, die Gesetze des Reichs, die Moral und die Geschichte. Mathematik und Physik stehen in China sehr zurück, auch weit hinter den entsprechenden europäischen Wissenschaften. Auf Moral bezieht sich hauptsächlich die gesamte Bildung; auch die Geschichte gilt den Chinesen als ein Lehrbuch der Moral. Im übrigen begreift die Geschichte der Chinesen nur die ganz bestimmten Fakta in sich ohne alles historische Urteil und Räsonnement. Die Rechtswissenschaft gibt ebenso nur die bestimmten Gesetze und die Moral die bestimmten Pflichten an, ohne daß es um eine innere Begründung derselben zu tun wäre. Die berühmteste Gestalt in der chinesischen Wissenschaft ist Kongtze (Confuzius), dessen Werke dem Moralunterricht hauptsächlich zugrunde liegen. Er ist ein Moralist, nicht eigentlich ein Moralphilosoph. Einige Jahre war er ein rechtschaffener Minister und reiste dann mit seinen Schülern umher. Ihm verdankt China die Redaktion der Kings, außerdem aber viele eigene Werke über Moral; diese bilden die Grundlage für die Lebensweise und das Betragen der Chinesen, insbesondere auch für die Prinzenerziehung. Sie sind von der Art wie die Sprüche Salomos, ganz gut, aber nicht wissenschaftlich. Wir sind nun auch mit ihnen näher bekannt geworden; Marshman[1]) hat sie übersetzt. Doch sagen Kenner, es wäre für den Ruhm des Confuzius besser gewesen, sie nicht zu übersetzen. Es

---

[1]) Marshman, Josua, 1768—1837, Baptistenmissionar in Indien, Stifter des College zu Serampur, Sanskritist und Sinologe: the works of Confucius, containing the original text with a translation. London 1811.

finden sich darin zwar richtige moralische Aussprüche; aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt. Man kann ihn nicht mit Sokrates oder ähnlichen Denkern vergleichen; er war auch nicht Gesetzgeber wie Solon.

Vorzüglich hoch hat man die Kenntnisse der Chinesen in der Astronomie angeschlagen und sie für etwas sehr Ausgebildetes gehalten. Delambre[1]) und Laplace[2]) sind dem genau nachgegangen; sie räumen den Chinesen das Verdienst einer langen Reihe von Beobachtungen ein, denen aber die Genauigkeit der europäischen fehlt, Traditionen über den Lauf der Gestirne und das Verhältnis des Umlaufs der Sonne. So haben sie die Länge des Jahres ziemlich genau auf $365^1/_2$ Tag bestimmt. Auch haben sie gefunden, daß der Mond in 19 Jahren 253 Umläufe um die Erde mache. Erst von den europäischen Gelehrten haben sie die Theorie der Fernrohre und die ganze Optik kennen gelernt; die Kunstausdrücke dieser Art stammen aus Europa. Sie selbst haben Tubi, aber ohne Gläser; die Fernrohre mit Gläsern sind Geschenke, die sie nicht benutzen, weil es früher nicht Sitte war, sie zu brauchen. Feinergehende Resultate der Beobachtung wie z. B. über die Präzession des Frühjahrsäquinoctiums sind ihnen verhältnismäßig spät bekannt geworden, nach Delambres Angabe 550 Jahre nach Hipparch, der schon mit ihr vertraut war. Es ist auch möglich, daß die Kenntnis davon ihnen von Griechenland zugekommen ist. In der Beschreibung der Reise des Lord Macartney erwähnt Staunton[3]), daß bei den Chinesen Instrumente von hohem Alter, ähnlich den Sphären, mit denen die Griechen gearbeitet haben, aufbewahrt werden, so daß er vermutet, sie seien von Baktrien aus an sie gelangt. Wie sie aber zu gebrauchen seien, was damit zu machen sei, wußten die Chinesen nicht. Ihre Berechnungen

---

[1]) Delambre, Jean Joseph, 1749—1822, Histoire de l'astronomie ancienne, 2 Bde., Paris 1817.

[2]) Laplace, Pierre Simon, Marquis de, 1749—1827, Traité de la mécanique céleste, 5 Bde., Paris 1799—1825; Exposition du système du monde, 2 Bde., Paris 1796.

[3]) Staunton, Sir George Leonard, 1737—1801, Sekretär und Begleiter Macartneys auf seiner Reise nach China 1792—94.

der Sonnen- und Mondfinsternisse ruhen auf einer langen Reihe von Beobachtungen, die aber so alt nicht sind, wie man sonst gesagt hat; im Schu-king sind nämlich in einem Zeitraum von 1500 Jahren zwei Sonnenfinsternisse erwähnt. Wissenschaft können wir das eigentlich nicht nennen. Es ist ihnen auch nicht um die Astronomie als Wissenschaft zu tun; worauf es ankommt, ist, daß der Kalender verfertigt werde. Es handelt sich um die Bestimmungen der Feste, der Sonnen- und Mondfinsternisse; diese müssen von den Astronomen bei Hofe sorgfältig in den Kalendern angegeben werden. Der beste Beweis, wie es mit der Wissenschaft der Astronomie bei den Chinesen steht, ist, daß schon seit mehreren hundert Jahren die Kalender dort von den Europäern gemacht werden. In früheren Zeiten, als noch chinesische Astronomen den Kalender verfaßten, kam es oft genug vor, daß falsche Angaben von Mond- und Sonnenfinsternissen gemacht wurden. Die Astronomen aber, die solche Fehler begangen hatten, verloren ihren Kopf. So ist die Astronomie Staatsgeschäft.

In der Physik haben die Chinesen den Ruhm, früh den Magneten und den Gebrauch der Magnetnadel gekannt zu haben. Sie sagen, die Magnetnadel zeige nach Süden, was genau so richtig ist, wie wenn wir sagen, sie zeige nach Norden. Dagegen sind ihnen die Pumpe, der Heber, die Luftpumpe, die Uhr, die Elektrisiermaschine erst durch die Europäer bekannt geworden, und die Theorien darüber kennen sie noch nicht. Im kaiserlichen Palaste befinden sich neben vortrefflichen Teleskopen auch ausgezeichnete Pendeluhren; aber man bedient sich ihrer nicht. Die Chinesen haben zweitausendjährige meteorologische Beobachtungen, kennen aber weder Baro-, noch Thermometer.

In der Geometrie kennen sie das Verhältnis des Kreises zum Durchmesser in einer durch Nachmessen gewonnenen ungefähren Bestimmung; der pythagoreische Lehrsatz ist ihnen ebenso empirisch bekannt ohne den Beweis. Sie rechnen sehr gut, vornehmlich mit Rechenmaschinen, wissen aber nichts von Algebra. Erst die Jesuiten haben in China Logarithmen- und Sinustafeln drucken lassen.

In der Medizin verfahren sie rein empirisch, haben aber auf diese Weise einiges erfunden, was auch in Europa Aufsehen erregt hat; die feine goldene Nadel ist eine solche

Erfindung der Chinesen. Das Hauptmoment ihrer ärztlichen Kunst ist, die Säfte zu befördern und den Kranken gewisse Stellungen anzuweisen; es ist damit der gröbste Aberglaube verknüpft. Von chemischen Kenntnissen besitzen sie so viel, wie sie unmittelbar für den Gebrauch bedürfen.

Sinnreich sind sie in einfachen mechanischen Vorrichtungen, oft geschickter als die Europäer; das ist aber nicht Wissenschaft. Die Buchdruckerkunst haben sie früher geübt als die Europäer. Aber auch jetzt bleiben sie dabei stehen, die Buchstaben in hölzerne Tafeln zu gravieren und dann abzudrucken; von den beweglichen Lettern wissen sie nichts[1]). Daß sie eine Art Schießpulver früher als die Europäer erfunden haben, ist historisch; aber die Jesuiten mußten ihnen die ersten Kanonen gießen, und ihre Flinten sind noch heute nach der ältesten rohen Weise gearbeitet. Dabei haben sie den Stolz, daß die Wissenschaften der Europäer bei ihnen nicht Eingang finden. Sie treiben in den südlichen Provinzen Handel auf eigenen Schiffen; aber diese Schiffe sind von ungeschicktem Bau, und viele gehen unter. Ein Kaufmann in Canton aber, der ein europäisches Schiff bauen wollte, wurde hart bestraft und das Schiff auf Befehl des Statthalters sofort zerstört. Die Europäer werden als Bettler behandelt, da sie genötigt seien, ihre Heimat zu verlassen und sich ihren Unterhalt anderswo als im eignen Lande zu suchen. Dagegen haben wohl auch die Europäer, eben weil sie Geist haben, noch nicht vermocht, die äußerliche und vollkommen natürliche Geschicklichkeit der Chinesen nachzuahmen. Denn ihre Firnisse, die Bearbeitung ihrer Metalle und namentlich die Kunst, dieselben beim Gießen äußerst dünn zu halten, die Bereitung der Porzellane nebst vielem andern sind noch unerreicht geblieben.

Ihr mechanisches Talent zeigt sich in mancherlei praktischen Vorrichtungen, Brücken, Maschinen zum Wasserschöpfen, die auch von den Europäern anerkannt werden. Sie wissen auch mit großer Genauigkeit europäische Produktionen nachzuahmen. Ausgezeichnet sind sie darin, er-

---

[1]) Ein Irrtum Hegels. Schon im 11. Jahrhundert ist der Typendruck in China erfunden und vielfach ausgeübt worden.

staunliche Künstlichkeiten hervorzubringen, z. B. Sammlungen von äußerst künstlich, hohl in dünnem Kupferblech nachgebildeten Insekten. Von ihrer sehr großen Geschicklichkeit im Erzguß zeugt ein fünfzehn Fuß hoher Turm, der mit vielen Zieraten durch neun Etagen aus einem Gusse hergestellt ist. Die Vorzüglichkeit ihrer Porzellanarbeiten ist allbekannt. Ihre Feuerwerke sollen nach den Berichten der Engländer künstlich und brillant sein. Der Tanz macht ein Hauptstudium und ist sehr ausgebildet. Berühmt ist ihre Gartenkunst; sie sollen im Besitze der schönsten Gärten sein, besonders jenseits der Mauer. Seen, Flüsse, Lustschlösser, Bäder usf. sind geschmackvoll verbunden; man hat der Natur mit Kunst nachgeholfen.

In Ansehung der Kunst ist klar, daß sie in idealer Kunst nicht zu Hause sein können. Ein Ideal geht nicht in einen chinesischen Kopf. Ästhetik liegt ihnen fern. Das Ideale will von dem freien Geiste konzipiert sein, nicht prosaisch, sondern so, daß die Idee erfaßt und zugleich dabei mit einem Körper angetan ist. Das Schöne als Schönes darzustellen ist diesem Volke noch nicht gelungen; doch hat es eine ungemeine Geschicklichkeit in der Nachahmung, die nicht bloß im täglichen Leben, sondern auch in der Kunst ausgeübt wird. Ihre poetische Literatur ist reich; sie haben eine Menge Komödien, in denen die Interessen ihres gemeinen Lebens herrschen. Sie zeigen in der Landschaftsmalerei große Sorgfalt und Gewandtheit und malen auch Porträts; aber es fehlt ihnen die Perspektive und der Schatten. Die Genauigkeit im kleinen geht sehr weit; so hat ein Maler seinen Schülern die Frage gemacht, wieviel Schuppen ein Karpfen vom Kopfe bis zum Schwanze habe, wieviel Einschnitte in den Blättern seien. So sind ihre Naturdarstellungen sehr genau und künstlich, aber ohne Geschmack, und wenn auch der chinesische Maler europäische Bilder wie alles überhaupt gut kopiert, wenn er auch wirklich die Schuppen des Karpfens und die Einschnitte in den Blättern kennt und weiß, wie die Gestalt der verschiedenen Bäume und die Biegung ihrer Zweige beschaffen ist, so ist doch das Erhabene, Ideale und Schöne nicht der Boden seiner Kunst und Geschicklichkeit. Ihre Kunst bleibt so geistlos wie ihre Verfassung.

c) Die Religion.

Diese Geistlosigkeit ist auch das Kennzeichen ihrer Religion. Der Kaiser ist wie das Staatsoberhaupt so auch Chef der Religion. Dadurch ist hier die Religion wesentlich Staatsreligion und nicht das, was wir Religion nennen. Diese ist uns die Innerlichkeit des Geistes in sich, indem er sich in sich, was sein innerstes Wesen ist, vorstellt. In dieser Sphäre ist also der Mensch auch dem Staatsverhältnis entzogen und vermag in die Innerlichkeit hineinflüchtend sich der Gewalt weltlichen Regiments zu entwinden. Auf dieser Stufe aber steht die Religion in China nicht; denn der wahre Glaube wird erst da möglich, wo die Individuen in sich selbst, für sich unabhängig von einer äußeren treibenden Gewalt sind.

Von der Staatsreligion ist die lamaische zu unterscheiden; von ihr wird später die Rede sein. Das Verhältnis des chinesischen Kaisers zum Dalai Lama ist nicht zur Staatsreligion ausgebildet; man kann es die höhere, uninteressierte Religion nennen, als eine innerliche, mehr geistige. Die Staatsreligion ist nichts Innerliches, dem Subjekt Angemessenes. Das Individuum hat in der Religion einen unendlichen Wert, der der endlichen Regierung entzogen ist oder sich ihr doch entziehen kann. In China hat das Individuum keine Seite dieser Unabhängigkeit; es ist daher auch in der Religion abhängig, und zwar von Naturwesen.

Die Religion der Chinesen ist durch die katholischen Missionare nicht ganz auszuforschen gewesen, schon wegen ihrer Befangenheit in ihrer Religion. Die Staatsreligion, die von der Privatreligion unterschieden werden muß, ist nach einer Seite patriarchalisch, hat aber auch noch andere, davon unterschiedene Seiten. Es ist zunächst die alte einfache Religion, wo der Mensch Gott verehrt als den Herrn von allem, als einfach, ewig, gütig, gerecht, das Gute, die Tugend, belohnend, das Böse, das Verbrechen, bestrafend. Aus solcher Vorstellung des göttlichen Wesens ist der Reichtum der Natur verbannt. Gerechtigkeit und Güte sind Tätigkeitsweisen des Absoluten; aber es ist nicht ausgesprochen, was das Absolute ist. Solche allgemeinen Bestimmungen nützen in der Religion nichts. Schöne Sentenzen und was dahin gehört, der-

gleichen ist leicht zu haben, wie daß es den Guten wohl geht und den Bösen übel. Aber auf solche Allgemeinheiten kommt es nicht an, sondern darauf, was denn nun als Pflicht gegen Gott gilt, nicht aber auf die abstrakten Bestimmungen, die man diesem Gotte beilegt. Und es entsteht die Frage: was ist Rechttun? und: worin besteht die Belohnung für das Rechttun, die Seligkeit? Diese Frage nach dem Recht aber entsteht erst dann, wenn der Mensch zu dem Bewußtsein eines Allgemeinen gelangt ist. Darum gab und gibt es bei den Afrikanern kein Recht. Recht ist, was die Verfassungen, die Gesetze und Sitten enthalten. Es ist also die Religion nicht als unabhängig vom Staate zu betrachten. Hat der Mensch seine Freiheit noch nicht erlangt, lebt er noch in einem despotischen Staate, so hat er auch nicht die Vorstellung von Gott, daß derselbe an sich frei, ein absoluter Geist sei. Der Mensch ist so noch nicht in die Tiefe seiner selbst gestiegen; er hat da noch nicht Probleme gefunden, die der Auflösung wert sind. Im patriarchalischen Zustand ist die religiöse Erhebung des Menschen für sich einfache Moralität und Rechttun. Das Absolute ist selbst teils die abstrakte einfache Regel dieses Rechttuns, die ewige Gerechtigkeit, teils die Macht derselben. Außer diesen einfachen Bestimmungen fallen nun alle weiteren Beziehungen der natürlichen Welt zum Menschen, alle Forderungen des subjektiven Gemütes weg. Die Chinesen in ihrem patriarchalischen Despotismus bedürfen keiner solchen Vermittlung mit dem höchsten Wesen; denn die Erziehung, die Gesetze der Moralität und Höflichkeit, und dann die Befehle und Regierung des Kaisers enthalten dieselbe.

Darum ist das Prinzip der chinesischen Staatsreligion die Abhängigkeit des Menschen von einer höheren Macht. In der wahren Religion dagegen ist das Individuum befreit. Jene äußere Abhängigkeit ist wesentlich ein Verhältnis zu Naturgegenständen. Wo das geistige Element sich findet, da ist Freiheit vorhanden. Aber das Genuine bei den Chinesen ist, daß sie das Natürliche als solches als das Letzte verehren. Das ist auch bei ihren Metaphysikern der Fall. Über Gott, die erste Ursache, die Wahrheit der Dinge bestehen viele Theorien, wir würden Philosophien sagen; sie sind aber alle nur vorstellungsweise ausgedrückt. Ihr Prinzip ist nir-

gend das Geistige, sondern das oberste Naturwesen. Als das Bewegende wird der Hauch vorgestellt, der auf das selbständige materielle Prinzip gewirkt und es dadurch in Gärung gebracht habe. Daraus sei die Materie in Ruhe und in Bewegung entstanden. Weiter geht es bei den Philosophen nicht; der gedachte Inhalt bleibt ein Materielles überhaupt.

Das Eine, das der chinesischen Religion als das höchste Wesen gilt, ist Tien, der Himmel. Er bedeutet die Natur überhaupt; diese wird im Himmel angeschaut, insofern von ihm die ganze Natur abhängt, der Wechsel von Tag und Nacht, die Jahreszeiten, das Gedeihen der Ernte. Gegen diese Äußerlichkeit der Natur, die dem Menschen nützlich oder schädlich ist, bedeutet der Himmel die innere Macht, von der sie abhängt und von der die Menschen alles Natürliche verlangen, zuerst die natürliche Wohlfahrt. Diese wird mit dem Verhalten des Menschen zusammengebracht. Das Rechttun ist aber nicht das des Gewissens, sondern ein bloß äußerliches, vorgeschriebenes.

Der Kaiser steht an der Spitze dieser Naturreligion; er ist der Sohn des Himmels. Nicht die Individuen für sich nähern sich dem Himmel, sondern der Kaiser ist es, der sich an der Spitze seines Volkes für diese Kreise an den Himmel adressiert. Er bringt ihm für sich und für das Volk Opfer. Zu dem Zwecke sind bestimmte Feste angeordnet, an denen der Kaiser, von seinem ganzen Hofstaat umgeben, Opfer bringt, Gebete veranstaltet, dem Himmel dankt und seinen Segen erfleht. Diese Feste finden statt zur Winter- und Sommersonnenwende, zur Frühjahrstagundnachtgleiche, und ein viertes sollte eigentlich zum Herbstäquinoktium gefeiert werden, wird aber früher begangen, weil das Reskript eines Kaisers besteht, wonach er nicht bis zum Herbst warten will, um dem Himmel für die Fruchtbarkeit der Erde zu danken. Beim Herbstäquinoktium zieht der Kaiser mit dem goldenen Pfluge eine Furche und die Kaiserin beginnt mit der Pflege der Seidenwürmer, aus deren Gespinst die Gewänder des Kaisers angefertigt werden. Man sieht, daß jene Feste Naturfeste sind; sie wurden dementsprechend früher auf vier, nach den vier Weltgegenden liegenden Bergen und auf einem fünften gefeiert, der in der Mitte lag. Ferner

werden aus Anlaß von Sonnen- und Mondfinsternissen Feste veranstaltet; während die Mandarinen den Naturvorgang beobachten, muß sich das Volk mit der Stirn auf den Boden werfen.

Insofern der Himmel als die allgemeine Naturmacht angeschaut wird, die zugleich das Gute befördert, könnte diese Vorstellung im Sinne des geistigen Gottes, des Herrn der Natur, gedeutet werden (wir sagen z. B.: der Himmel beschütze uns!). Aber so ist das Verhältnis in China noch nicht, denn hier ist das einzelne Selbstbewußtsein als Substanzielles, der Kaiser, selbst die Macht, und offenbar verstehen die Chinesen nichts mehr unter dem Tien, als was wir einfach den Himmel oder die Natur überhaupt nennen. Zwischen den katholischen Missionaren aus den Orden der Jesuiten, Franziskaner und Augustiner sind mit Rücksicht hierauf die bittersten Streitigkeiten entstanden. Die Jesuiten nämlich behaupteten, der Name Tien könne in der Missionspredigt zur Bezeichnung des wahren Gottes gebraucht werden; die beiden andern Orden widersprachen und verklagten die Jesuiten bei dem Papste, weil sie dem christlichen Gotte einen Namen beilegten, der im Sinne der Chinesen nichts weiter als den Himmel, eine Naturmacht bedeute. Eine solche Bezeichnung für heidnische Vorstellungen sei zur Namengebung für die christliche Gottesvorstellung unbrauchbar. Darauf sandte der Papst einen Kardinal zur Untersuchung hin, der dort starb; ein Bischof, der nachgeschickt wurde, verordnete, daß der Name Tien nicht für Gott gebraucht werden dürfe, vielmehr müsse Gott bezeichnet werden als Tien-ti, Herr des Himmels. In der Tat ist Tien kein geistiger Gott.

Ein zweiter Streitpunkt entstand zwischen den Missionaren wegen der chinesischen Ahnenverehrung. Die Jesuiten stellten sie in eine Reihe mit der katholischen Heiligenverehrung und suchten an sie bei der Missionspredigt anzuknüpfen; die andern statuierten, daß die Heiligen als christliche Fürbitter etwas vollkommen anderes und von den Vorfahren der Chinesen gänzlich verschieden seien. Es hat sich hier derselbe Streit erneuert, der gegenüber den religiösen Vorstellungen aller alten Völker aufwacht. So ist die Frage, was die Perser gemeint haben, wenn sie das Licht als das oberste Prinzip verehrten, ob das Licht des Gedankens oder

das natürliche Licht. Ebenso ist die Frage, ob für die Ägypter Osiris einfach der Nil oder das Symbol von etwas Innerem sei. Dieser Streit in Ansehung der Mythologien dauert bis auf den heutigen Tag. Es ist zuzugeben, daß wie sehr auch in den Vorstellungen einer Religion das Sinnliche und der Gedanke durcheinandergehen mag, so haben doch die Völker gewiß zugleich das Sinnliche und den Gedanken. Der Mensch kann bei dem Sinnlichen allein nicht stehen bleiben; er muß dabei ein Inneres vor sich haben. Und sobald sich dann der Gedanke in den Gegenstand vertieft, so ist ein Gedachtes, Allgemeines vorhanden.

Im ganzen bezieht sich die chinesische Religion nur auf eine natürliche Substanz. Aber als auf Substanz ist sie doch auf Geistiges bezogen. Dieses Geistige kann nun in verschiedenen Beziehungen genommen werden. Darunter finden sich auch wirklich geistige Auffassungen. So hat der Kaiser Khang-hi auf das Frontispiz einer von den Jesuiten im Jahre 1711 erbauten Kirche folgende drei Inschriften setzen lassen, erstens: „Dem wahren Prinzip aller Dinge“, zweitens: „Es hat keinen Anfang gehabt und wird kein Ende haben; es hat alle Dinge geschaffen und erhält alle Dinge“, und drittens: „Es ist unendlich; es ist unendlich gut und ist unendlich gerecht und regiert alles mit der höchsten Macht.“

Der Nachfolger Khang-hi's erließ, als mehrere Mandarinen ihm bei Mißwachs anzeigten, es hätte in den Gegenden, wo das Bildnis eines großen Generals aufgestellt worden wäre, kein Mißwachs stattgefunden, ein Edikt, worin er aussprach, es sei nicht seine Absicht gewesen, daß dergleichen Anstalten getroffen würden. Es sei in der Welt eine unendliche moralische Beziehung. Wenn ein solches Unglück wie Mißwachs eintrete, müsse der Mensch in sich zurückgehen und sich fragen, ob er einen Fehler begangen habe. So mache er selbst, der Kaiser, es, wenn er von solchem Unglück höre; er frage sich, wodurch er es auf sein Reich gezogen habe. Diese Vorstellungen sind ganz demgemäß, was man im Alten Testamente findet. Aber auch dieses Moralische ist noch ein Äußerliches. Das Verhältnis des Kaisers zum Himmel wird so vorgestellt, daß er sich durch sein Wohlverhalten den Segen des Himmels verdiene, und daß Mißwachs und alles sonstige Übel das unmoralische Betragen der Bewohner, be-

sonders des Kaisers zu seiner Ursache habe. Das Gedeihen der Ernte, die Fruchtbarkeit des Jahres wird allerdings in einen moralischen Zusammenhang gebracht; aber für sich selbst ist das sehr zweideutig. Dieser Zusammenhang findet freilich auch in der christlichen Religion statt; aber dort ist er wesentlich untergeordnet: dort ist die Vorstellung, daß das zeitliche Leben nur einen Teil von dem Ganzen ausmache, worein die Bestimmung des Menschen zu setzen sei.

So liegt doch bei den Chinesen eine feinere Art von Zauberei zugrunde: das Benehmen des Menschen ist das absolut Determinierende. Wenn der Kaiser sich wohlverhält, so ist der Himmel genötigt, es ihm wohlgehen zu lassen. Das Letzte ist wiederum nur das, was die Menschen tun und zwar nach ihrer Willkür tun. Die moralische Beziehung aber ändert an dem Verhältnisse nichts, daß, was der Staatsreligion der Chinesen als das Höchste gilt, nichts ist als die Naturmacht überhaupt. Der Kaiser steht an der Spitze; nur er ist der Vermittler zwischen dem Himmel und seinen Untertanen. Der Himmel ist nicht unmittelbar für sie und ihre besondern Angelegenheiten.

Daraus ergibt sich die zweite Seite der chinesischen Religion. Indem im Kaiser das allgemeine Verhältnis des Reichs zum Himmel liegt, weiß er sich allein von diesem abhängig, und alles, was die besonderen Beziehungen zur Natur betrifft, erscheint dem Befehl und Willen des Kaisers unterworfen. Dies ist die partikulare Wohlfahrt der besondern Provinzen, Städte, Dörfer, Individuen. Sie ist besondern Genien anvertraut, die dem Kaiser unterworfen sind, der seinerseits nur den Tien verehrt, aber das ganze chinesische Geisterreich beherrscht. So wird er dann zugleich auch der eigentliche Gesetzgeber für den Himmel.

Die Chinesen verehren also neben dem Tien eine große Schar von Genien, Schen, Gottheiten einzelner Naturgegenstände. Das Absolute nämlich kann nicht bloß dies unbestimmte Allgemeine sein; in dem einen Absoluten muß auch das Besondere, Bestimmte gesetzt und gewußt sein. Unser Verstand faßt z. B. die Sonne in ihrer Bewegung so auf, daß das Gesetz die Seele der Bewegung sei. Das Gesetz ist so ein Allgemeines, aber doch nur die Besonderheit, eben die Bewegung der Sonne, ins Allgemeine erhoben. Das Be-

sondere wird dadurch auf das Eine, Allgemeine bezogen. Indem nun bei den Chinesen in dem Allgemeinen die Bestimmtheit noch nicht gegeben ist, so fällt sie zwar außerhalb des Allgemeinen, aber so, daß sie zu dem Allgemeinen zu erheben versucht wird. Die höchste Erhebung der Besonderheit in das Allgemeine ist dann dies, daß sich die Vorstellung der Besonderheiten zu besonderen Gestalten formt. Solche Gestalten sind die Genien aller Dinge, der Sonne, des Mondes, des Tages, der Nacht, der Stunde, der Minute usf. Jedes der fünf Elemente hat seinen Genius, und dieser ist durch eine besondere Farbe unterschieden. Auch die Herrschaft der den Thron von China behauptenden Dynastie hängt von einem Genius ab, und zwar hat dieser die gelbe Farbe. Aber nicht minder besitzt jede Provinz und Stadt, jeder Berg und Fluß einen bestimmten Genius. Es gibt vornehme und niedere, wohltätige und böse. Der Kaiser, der Sohn des Tien, weist diesen Schen ihre Ämter an. In dem Staatskalender, in dem die Beamten der verschiedenen Behörden stehen, ist auch die Hierarchie der Genien verzeichnet, die in jedem Jahre herrschen sollen, denen dieser Bach, dieser Fluß usw. anvertraut worden ist und die der Kaiser verordnet und eingesetzt hat. Wenn in einer Provinz Unglück geschehen, die Ernte nicht geraten ist, so wird das auch dem Schen vorgeworfen; er wird auch wohl zur Strafe das nächste Jahr aus dem Kalender gelassen. Er wird abgesetzt wie ein Mandarin; ein anderer tritt an seine Stelle, und der Kaiser erläßt darüber eine Deklaration. Bei einem Dynastiewechsel hat ein Kaiser einmal die Ämter der Genien sämtlich umgeändert, wovon sich eine lange Erzählung findet.

So verbindet sich der Religion der Aberglaube; dieser beruht eben auf der Unselbständigkeit des Innern und setzt das Gegenteil von der Freiheit des Geistes voraus. Die Chinesen sind im höchsten Grade abergläubisch. Über alle natürlichen Übel besteht ein Aberglaube, der unbeschränkten Umfang hat; er hat sich durch und durch verbreitet und alles angesteckt. Bei jedem Unternehmen werden die Wahrsager um Rat gefragt. Vorzüglich abergläubisch ist man in bezug auf das Räumliche. Indes ist man nicht gewiß darüber, welcher Religion diese Einrichtungen angehören. Über die Lage ihres Hauses und Begräbnisplatzes haben die Chi-

nesen die größte Not. Damit gehen sie viele Jahre um; und wenn ein anderer ein Haus baut, so kann es ihm die größten Händel erwecken, daß es im Winkel zu ihrem Hause steht. Bögen werden gezogen, es wird geopfert und gefleht, den Schaden abzuwenden, der durch die Nachbarschaft entsteht. Als die Engländer in Canton Magazine bauten, hat das den anwohnenden Chinesen große Not und Mühe gemacht. Im Y-king sind gewisse Linien angegeben, die die Grundformen und Grundkategorien bezeichnen, weshalb dieses Buch auch das Buch der Schicksale genannt wird. Der Kombination von solchen Linien wird eine gewisse Bedeutung zugeschrieben und die Prophezeiung dieser Grundlage entnommen. Oder eine Anzahl von Stäbchen wird in die Luft geworfen und aus der Art, wie sie fallen, das Schicksal vorherbestimmt. Was uns gleichgültig ist oder in natürlichem Zusammenhange steht, suchen sie durch Zauberei abzulenken oder zu erreichen; das gehört unter die Rubrik der Geistlosigkeit der Chinesen.

Für die Genien, von denen jeder auf seine Weise verehrt wird, sind Skulpturbilder festgesetzt. Es sind scheußliche Götzenbilder, die noch nicht Gegenstand der Kunst sind, weil nichts Geistiges darin sich darstellt. Sie sind daher nur erschreckend, furchtbar, negativ. Der Gegenstand der Kunst ist das Geistige, Göttliche; dies hat sie in ihrem sinnlichen Material darzustellen. Aber wo das Religiöse nicht geistig ist, sondern nur ein Gewaltiges, Schreckliches und Furchtbares, da fällt auch seine Darstellung scheußlich aus. Die Genien haben unzählige Tempel. Der Tempeldienst wird von einem zahlreichen Priesterstande versehen. Die Priester, Bonzen, wohnen zum Teil in Klöstern, deren es neben den Tempeln eine Menge gibt, und demgemäß im Zölibat. Auch Nonnenklöster sind vorhanden. Die Bonzen werden in allen Nöten um Rat gefragt und benutzen den Aberglauben des Volkes, um sich Reichtümer zu sammeln. Sie sagen wahr, beschwören die Genien und bestimmen die Lage der Häuser und Begräbnisplätze. Sie sind nicht steuerpflichtig und hinsichtlich ihrer Ländereien nicht zinspflichtig; wegen der Vorteile ihrer Stellung hat sich ihre Zahl sehr vermehrt. Übrigens genießen sie geringer Ehre. Ein Kaiser hat viele Tausende solcher Klöster säkularisiert, die Priester gezwungen, ins bürgerliche Leben zurückzutreten, und die Güter mit Abgaben belegt. Auch

den Tempeln wird nicht viel Ehre erwiesen. In ihnen wird die Komödie aufgeführt; die englische Gesandtschaft des Lord Macartney wurde sogar in ihnen einquartiert, da man sie wie Wirtshäuser braucht, und auch Ställe werden in den Tempeln eingerichtet.

Der Tien ist zwar der eine Herr; aber diese Einheit ist, wie man sieht, nicht polemisch gefaßt, so daß neben ihm nichts geduldet werden dürfte. Vielmehr hat vieles neben ihm Platz. So werden einerseits die Andersgläubigen im Lande unbehelligt gelassen. Die Juden in China sind zahlreich, und seit mehr als tausend Jahren gibt es eine große Menge Mohammedaner daselbst. Auch wird den Christen die Verbreitung ihrer Lehre nicht verwehrt, außer wenn ihre Religion es mit sich zu führen schien, daß man sich gegen die Verordnungen des chinesischen Reichs auflehne. Andererseits gibt es vielerlei Sekten in China. Für die Kenntnis der chinesischen Religion ergibt sich hier eine historische Schwierigkeit wegen der Verschiedenheit der Sekten, die teils für sich bestehen, teils der Staatsreligion verbunden sind. Hauptsächlich ist hier von der Religion des Fo und des Dalai Lama zu reden. Die Religion des Fo ist jenseits des Ganges zu Hause, die des Dalai Lama in Tibet; wir werden hinterher noch genauer von ihnen zu reden haben. In beiden ist ein Geistiges vorgestellt, das als Mensch gefaßt wird.

Der Dalai Lama ist ein Mensch, der freilich sterblich ist, aber sich immer neu inkarniert. An bestimmten Zeichen erkennen ihn die Priester wieder. Dieser Glaube, daß ein gegenwärtiger, lebendiger Mensch Sitz der Gottheit sei, hängt mit der Religion des Buddha zusammen. Der Dienst des Dalai Lama ist in China sehr ausgebreitet. Die kaiserliche Familie, besonders die Mandschu-Dynastie, hängt ihm an.

Ob die Religion des Fo, die ebenfalls weitverbreitet ist, mit dem Buddhismus identisch sei, ist noch zweifelhaft[1]). Bei ihr ist die Hauptvorstellung die Metempsychose, wonach alle Gestalten nur Offenbarungen des Einen sind. Damit hängt die Lehre von der Seelenwanderung zusammen, die zu vielem Aberglauben Veranlassung gibt. Die Priester des Fo wenden tausend Mittel an, um einen Menschen dem Fegefeuer, dem

[1]) Heute durchaus nicht mehr.

niedrigen Zustande zu entreißen. Die Verstorbenen zu ehren ist eine Hauptpflicht der Anhänger dieser Religion. Sie setzen das Höchste in das Nichts und lehren, der Mensch müsse es dahin bringen, daß er allen besonderen Gedanken entsage und sich ganz in die Leerheit, in das Unbewegte senke. Fo selbst wird als ein Verstorbener betrachtet. Das Höchste ist, sich durch Entäußerung von allem mit ihm zu vereinigen. Diese Ruhe heißt das Nirvana, und in Beziehung auf diese Leere wird das Nichts als das absolut Wahre ausgesprochen. In dieses Nichts soll sich der Mensch ergeben und versenken.

Im Anschlusse an diese Religion finden mehrere abstrakte Spekulationen statt, die man als die Philosophie der Chinesen betrachten kann. Ihre Grundbestimmungen sind sehr alt; wir haben schon erwähnt, daß im Y-king bereits auf Grund der Striche, die als Zeichen für die abstraktesten Vorstellungen dienen, von der Einheit, der Zweiheit usf. gehandelt wird. Die gelehrten Chinesen, die von den Missionaren Atheisten genannt werden, fassen die erste Einheit, das abstrakte Wesen, als den primitiven Verstand, das innerste Wesen der Welt, was man auch Schicksal nennen kann, etwa die Gesetze der Natur, das, wodurch die Natur hervorgebracht wird. Der Denker, der diese Philosophie entwickelt hat, ist Lao-tse[1]). Ihr Prinzip ist die Vernunft, Tao, diese allem zugrunde liegende Wesenheit, die alles bewirkt. Ihre Formen kennen zu lernen, gilt auch bei den Chinesen als die höchste Wissenschaft; doch hat diese keinen Zusammenhang mit den Disziplinen, die den Staat näher betreffen. Das Werk des Lao-tse, das Tao-te-king, ist berühmt. Confuzius besuchte im sechsten Jahrhundert v. Chr. diesen Philosophen, um ihm seine Ehrerbietung zu bezeugen. Wenn es nun auch jedem Chinesen frei steht, diese philosophischen Werke zu studieren, so gibt es doch dazu eine besondere Sekte, die sich Tao-tse nennt oder Verehrer der Vernunft. Diese sondern sich von dem bürgerlichen Leben aus, und es mischt sich viel Schwärmerisches und Mystisches in ihre Vorstellungsweise. Sie glauben nämlich, wer die Vernunft kenne, der besitze ein allgemeines Mittel, das schlechthin

[1]) geb. 604 v. Chr. Der Besuch des Confuzius bei Lao-tse ist wahrscheinlich eine Sage.

für mächtig angesehen werden könne und eine übernatürliche Macht erteile, so daß man dadurch fähig wäre, sich zum Himmel zu erheben und niemals dem Tode unterliege (ungefähr wie man bei uns einmal von einer Universallebenstinktur sprach). Sie glauben, daß sie durch strenge Übungen selbst zu Genien (Schen) werden. Hier zeigt sich die Identifikation des Menschen mit etwas Höherem. Eine Hauptgrundlage ihrer Spekulationen ist die Abstraktion einer Dreieinigkeit. Einer ihrer Sätze lautet: Das Eins hat das Zwei und dieses das Drei hervorgebracht; und dieses schuf die Welt. Es ist das Absolute und das Produzierende des Mannigfaltigen. Somit scheint die Philosophie der Chinesen von denselben Grundgedanken wie die pythagoreische Lehre auszugehen; nur daß dieses alles noch keine eigentliche Philosophie ausmacht. Die Chinesen sind bei dem Abstrakten stehen geblieben, und dies führt noch nicht zu der Freiheit des Geistes, zu Gesetzen und zu einer Regierung, wie sie eines freien Menschen würdig ist.

Das patriarchalische Reich erscheint demnach als eine bewunderungswürdige, höchst konsequente Monarchie, deren auszeichnende Eigentümlichkeit darin besteht, daß es der Geistigkeit, inneren Religiosität, Gemüt, Sittlichkeit entfremdet ist. Was geschieht, ist verständig eingerichtet, geschieht aber auf eine für die Subjekte geistlose Weise. Ein Franzose äußert sich hierüber so: „Ich habe mit Verwunderung gesehen, daß die Kaiser mit dem Volke in einer Majestät sprechen, die gemildert ist durch alles, was väterliche Empfindung Zartes hat. Dennoch hat das Volk das schlechteste Selbstgefühl über sich; es sieht sich dafür an, daß es nur dazu geboren sei, den Wagen der kaiserlichen Majestät zu ziehen. Die Last drückt es zu Boden; es ist elend, aber es trägt die Last, die ihm sein natürliches Schicksal zu sein scheint. Es vernichtet sich selbst viel mehr, als es vernichtet wird. Je unglücklicher es ist, desto mehr glaubt es, daß es das Unglück verdiene.“ Derselbe Berichterstatter spricht seine Verwunderung darüber aus, daß, obgleich es in China keinen Adel, keine erbliche Stellung gibt, dennoch das Selbstgefühl des Chinesen niedriger stehe als das des ärmsten französischen Bauern oder Bettlers. Das ist zur

Zeit Ludwigs XIV. geschrieben worden, und da werden wir das Selbstgefühl der Bauern in Frankreich nicht hoch anschlagen. Der ärmste Bettler, in Lumpen gehüllt, zeigt dort bei Verachtung ein Selbstgefühl, das der Chinese nicht hat. Es ist ihm nicht schrecklich, sich als Sklaven zu verkaufen und das saure Brot der Knechtschaft zu essen. Der Selbstmord als Werk der Rache, die Aussetzung der Kinder als gewöhnliche und tägliche Begebenheit zeugt von geringer Achtung, die man vor sich selbst wie vor dem Menschen hat, und wenn kein Unterschied der Geburt vorhanden ist und jeder zur höchsten Würde gelangen kann, so ist eben diese Gleichheit nicht die durchgekämpfte Bedeutung des inneren Menschen, sondern das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl. Das Bewußtsein der moralischen Verworfenheit zeigt sich auch darin, daß die Religion des Fo so sehr verbreitet ist, welche als das Höchste und Absolute, als Gott, das Nichts ansieht und die Verachtung des Individuums als die höchste Vollendung aufstellt.

Anhang.

Das mongolische Prinzip.

Nachdem wir die Natur des chinesischen Lebens in den Grundzügen betrachtet haben, so gehört eine Integration zu dem chinesischen Geiste oder vielmehr zu der chinesischen Geistlosigkeit. Diese fällt sowohl innerhalb wie außerhalb von China: es ist das mongolische Prinzip.

Die Mongolen herrschen über China, und ihm ist das andere Mongolische unterworfen. Der Name Mongolen dient allgemein zur Bezeichnung der hinterasiatischen Völker. Tataren heißen die Völker, die vom Osten des Kaspischen Meeres bis an das Stille Meer wohnen, deren Land sich nach Nord und Süd in der Breite erstreckt. Einen allgemeinen Völkernamen, der dort einheimisch wäre, gibt es nicht. Wir verstehen unter Mongolen auch die Mandschu, die über China herrschen. Sie hängen mit den eigentlichen Mongolen nicht zusammen und gehören zu den Tungusen. Das Gemeinschaftliche all dieser Völker ist, daß sie Nomaden sind und den Buddha und den Lama[1]) als ihren Gott anerkennen.

Im chinesischen Reiche ist das patriarchalische Prinzip, die Penaten, die sittliche Einheit des Landes, der Geist. Aber es ist dies wesentlich nicht auf sittliche Weise vorhanden, sondern ist in der Weise von Äußerlichkeit, als eine verständige, nicht vernünftige Bestimmung gesetzt und ist nicht freies Wesen, sondern Verhältnis durchgängiger Abhängigkeit. Statt daß ein geistiges Verhältnis Grundlage des Zusammenhaltes wäre, so ist es geistlos. Die chinesische Religion ist eine Religion der Abhängigkeit, wo sich der Geist nicht auf freie Weise, nicht zum Geiste verhält; sondern das Verhältnis

---

[1]) Es ist hier und weiter immer der „inkarnierte" Lama gemeint. Lama ist allgemein der Name für die tibetanischen Priester. — Die Unklarheit der obigen ethnologischen Bestimmungen ist sehr auffallend.

ist wesentlich abhängig, indem das Mächtige, an und für sich Seiende für den Geist Naturprinzip ist und als der Himmel, abstrakter als allgemeine Materie, oder als Flüsse, Berge, Wind von oberflächlicher Phantasie vorgestellt und in Genien verkörpert wird, die durchaus vom Kaiser eingesetzt sind.

Die Wahrheit von diesem so ganz und gar sich Äußerlichen, Außersichsein des geistigen Prinzips ist die substanzielle geistige Einheit. Die Einsicht nun über die Einzelheit und die Erhebung über das Außereinander des Verstandes ist durchaus eine Rückkehr des Bewußtseins in das Innere, überhaupt Bewußtsein des Geistigen als geistig, in affirmativer Weise das Bewußtsein des und das Verhalten zum Geistigen. Diese Erhebung ist das integrierende Moment überhaupt, und es ist notwendig, daß es hier vorhanden ist. Denn jenes System der Abhängigkeit ist in sich keine Wahrheit, keine Versöhnung, keine Einheit. Im afrikanischen Charakter ist der Mensch nicht so außer sich; er hat nicht dieses Verhältnis zur Natur wie in China. Er kreiert sich zum Fetisch selbst, und so ist er wesentlich Zauberer; die Macht über die natürlichen Elemente wird dem Bewußtsein zugeschrieben, und deshalb fehlt bei den Afrikanern jenes Insichschlagen des Geistes. Indem aber im chinesischen System der Abhängigkeit immer die Unwahrheit ist, so muß sich auch das Moment der Erhebung finden; zum Teil fällt es, wie gesagt, in China selbst, wo es erst später aufgenommen wurde, zum Teil außerhalb des eigentümlich Chinesischen.

Zwei Seiten sind zu unterscheiden, zweierlei Bestimmungen der Erhebung: erstens die negativer Art überhaupt, indem ich mich über das abstrakte Prinzip erhebe, das Fixieren des Negativen, Endlichen ist, zweitens die Erhebung affirmativer Art, daß das Gegenständliche für mich nicht das Jenseitige sei, sondern daß es affirmativen, präsenten Inhalt, Gehalt und ich zu ihm ein affirmatives, positives Verhältnis habe.

Was das Negative, die Sammlung des Geistes betrifft, der zu diesem Höheren kommt, auf abstrakte Weise kommt, so tritt dies zunächst in religiöser Bestimmung auf; und weil es negativ ist, kann es nur in religiöser Beziehung auftreten. Es ist eben das, was die Religion des Fo genannt wird oder, was eine andere Schattierung ist, des Buddha, Gautama

oder Sakjamuni. Fo wird wie auch Buddha in geschichtlicher Form als Lehrer vorgestellt; seine Hauptlehre ist, wie schon erwähnt, das Dogma der Metempsychose, das in China wie in Indien verkündigt wird. Die Vorstellung, die uns hier hauptsächlich angeht, ist die, daß das Nichts das Prinzip und das Ende, der Zweck aller Dinge ist. Aus dem Nichts sind unsere ersten Eltern hervor-, in das Nichts sind sie zurückgegangen. Alle Dinge sind verschieden durch Figuren, Qualitäten; sie sind Modifikationen der Substanz wie bei Spinoza. Die Unterschiede der Welt sind nur Modifikationen des Hervorgehens. Wenn man die Dinge zerlegt, so verlieren sie ihre Qualitäten; zusammen sind sie die eine Substanz, untrennbar, unverändert: diese ist das Nichts. Den Zusammenhang mit der Metempsychose erkennen sie so: alles ist Umänderung der Form; es ist immer eines und dasselbe. Darin liegt, daß die Selbständigkeit des Geistes, die Unendlichkeit des Geistes in sich, der Idealismus, der den Geist als konkret in sich bestimmt, ganz entfernt ist von dieser Vorstellung des abstrakten Nichts. Dies ist das Nichts des Endlichen überhaupt, das Abstraktum des höchsten Wesens; es ist kein Gott, kein Geist, sondern nur das in sich besinnungslose Abstrakte, gleichgültigen Inhalts, wessen Nichts es ist. Dies Prinzip ist ganz fertig, rein, einfach, eine ewige Ruhe, worin der Gott dem Menschen nicht erscheint, regungslos; sein Wesen besteht darin, ohne Tätigkeit, Intelligenz, Seele, ohne Willen zu sein. Weiter sagen sie, um glücklich zu sein, müsse der Mensch durch beständige Meditation sich bestreben, sich dem Prinzip gleichzumachen, und dazu müsse er sich gewöhnen, nichts zu sein, nichts zu wollen, nichts zu fühlen, nichts zu verlangen. Wenn er zu dieser Unbestimmtheit gekommen ist, dann ist nicht mehr die Rede von Tugend, Laster, Strafe, Belohnung, Unsterblichkeit, Vorsehung. Das Glück besteht darin, sich dem Nichts zu vereinigen. Je mehr der Mensch wie der Stein, der Baum ist, zur Passivität kommt, desto mehr vervollkommnet er sich. Nicht nur das Zukünftige, das Jenseits des Geistes ist diese leere Einheit; sie ist auch das Heutige, die Wahrheit, die für den Menschen gegenwärtig ist und in ihm zur Existenz kommen soll. In der Indolenz, Vernichtung aller Tätigkeit des Geistes besteht die Ewigkeit, das Glück. Ist der Mensch so weit gekommen, so ist er voll-

ständig dem Fo gleichgestellt. Der Gott wird also auch nur als das Jenseitige vorgestellt, nicht als das Wahre, was für die Menschen die Wahrheit sein soll. Diese Leere komme im Menschen zur Existenz, er versetzt sich in diesen Zustand.

Dies ist ungefähr auch das, was im Buddhismus vorkommt, in Ceylon und im Reiche der Birmanen; in Ceylon heißt der göttliche Lehrer noch Buddha, auf der östlichen Halbinsel Gautama, und der beschriebene Zustand heißt Nirvana. Ein Engländer, der sich mit den birmanischen Priestern, den Ragunas viel in Unterredungen einließ, kann sie nicht respektabel genug beschreiben; er hat viele Fragen und Antworten aus diesen Gesprächen aufgezeichnet. Ein Hauptgesprächspunkt darunter ist das Nirvana, das so beschrieben wird: wenn ein Mensch nicht länger unterworfen ist den folgenden Mühseligkeiten: dem Gewicht, dem Alter, der Krankheit, dem Tode, so hat er Nirvana erreicht. Durch Meditation, d. h. Abstraktion des Geistes des Menschen in sich selbst, kommt er zu dieser Glückseligkeit, und der Gott Gautama ist wesentlich im Nirvana.

Die andere Weise der Integration geht aus der nur abstrakten Innerlichkeit, die also bewegungslos ist, zum Affirmativen fort, zu dem Bewußtsein des Geistes, daß dies Wahre existiert, ein Geist ist. Aber die Form dieses Geistes ist wesentlich zu betrachten. Wenn wir vom Geiste sprechen, dem objektiven, an und für sich seienden Geiste, so wissen wir, daß er für uns nur im Denken ist, in der innerlichen Vorstellung. Daß aber es dahin gekommen sei, man sich dazu erhoben habe, vom Geiste zu wissen nicht nur als von einem Gegenständlichen überhaupt, sondern als dem Absoluten im allgemeinen, von dem nur denkend, innerlich gewußt wird, ist ein langer, weiter Weg der Abstraktion, der Bildung. Wie hier, in Hinterasien, gewußt wird, daß das Absolute der Geist sei, so ist dies sinnliche, unmittelbare Form; die Gegenständlichkeit ist nicht der Kreis des Denkens, nicht die Allgemeinheit, die Form des Gedankens ist, sondern sie ist unmittelbare, sinnliche Form. Der absolute Geist, wie er allgemein in Christo nur durch sich ist, — daß der Geist vorgestellt wird, nur bei sich zu sein, dazu gehört, daß der Weg der Bildung durchlaufen sei, die seine Unmittelbarkeit aufgehoben hat.

Fragen wir nun: was ist die natürliche Form des Geistes; die Unmittelbarkeit? so ist dies keine andere als die menschliche Gestalt; denn weder Sonne, Sterne, noch ein Tier ist nach der natürlichen Weise, in der der Geist als solcher ist, so wie die menschliche Gestalt seine Existenz. Damit sind wir zu dem Reiche des Dalai Lama gekommen, wo der Mensch als Gott verehrt wird, was dem abstrakten Verstande ganz zuwider ist, auch am Christentum. Freilich muß die Modifikation weitergehen, die dann den Mittelpunkt der christlichen Religion ausmacht. Das Absolute ist der Geist; aber es wird dort nicht seine allgemeine Weise gewußt, sondern nur seine unmittelbare Weise als dieser, als natürlicher Mensch. Das ist die Religion des Dalai Lama; sie ist am weitesten von allen Religionen ausgebreitet. Die Mongolen, Tibetaner, Kalmücken sind ihr ergeben. Sie erstreckt sich über alle dem chinesischen Reiche unterworfenen Mongolen bis an den Himalaya, Hindukusch, durch ganz Mittelasien, auch zu den Mongolen in Sibirien, die den Russen unterworfen sind. Die Mandschu verehren die höchsten Lamas überhaupt; die Mongolen insgesamt verehren den Dalai Lama auch.

Mit dieser Religion ist verbunden ein eingehüllter, einfacher, politischer Zustand, eigentlich patriarchalisches Leben. Diese Völker Asiens, die meist der chinesischen Herrschaft untertan sind, leben als Nomaden; Pferdezucht ist ihre Haupttätigkeit. Sie sind die sanftesten Völker, die dann zuweilen wie alle sanftmütigen Völker und sanftmütigen Menschen die größten Ausbrüche und Überschwang veranlassen. Sie sind in der Weltgeschichte häufiger Veranlassung zu Völkerwanderungen geworden, wie sich aus geschichtlichen Nachforschungen und den chinesischen Jahrbüchern ergibt. So die Mongolen unter Dschingis-Chan, die mehr an der nordöstlichen Seite des Hochlands, so die Tataren unter Tamerlan, die im westlichen Teile des Hochlandes heimisch waren.

Die Lamas sind uns in neuerer Zeit näher bekannt geworden, indem Kapitän Turner[1]) zu dem Taschi-Lama als Gesandter geschickt worden ist. Sie sind geistliche und weltliche Oberhäupter. Besonders in Tibet sind sie in einem gewissen

---

[1]) Samuel Turner erreichte 1783 die Stadt Shingatse, bei der das Kloster Taschi Lumpo gelegen ist.

Kreise weltliche Fürsten. Außer diesem Kreise aber werden sie von den Mongolen als geistliche Oberhäupter anerkannt, bei denen man sich aber auch in politischen Angelegenheiten Rats erholt.

Es gibt drei Lamas[1]). Der Dalai-Lama ist nur der oberste; er hat seinen Sitz in einem Kloster Potala bei Lhassa in Tibet, nördlich von Indien. Der zweite ist der Taschi-Lama; sein Titel ist Pantschen-Rinbotschi, und sein Sitz ist oberhalb Bhutan zu Taschi-Lumpo in einem hochliegenden Tale südöstlich von Lhassa. Der dritte ist der Saranan-Lama, dessen Residenz Karka im südlichen Sibirien ist[2]), östlich der Tsungarei in einem Gebiete, das Rußland zum Teil und unvollständig unterworfen ist, nördlich von der chinesischen Tatarei, bald mehr russisch, bald mehr chinesisch. Diese drei sind die Hauptlamas. Die Lamadiener aber trennen sich in zwei Sekten, die vorzüglich durch die zwei Farben gelb und rot sich unterscheiden. Gelb ist die Farbe, die in China angesehen ist; der Kaiser hat es für sich, seine Prinzen und die Priester reserviert. Die andere Sekte, die rote, ist auf Bhutan in Nepal beschränkt; durch dies Land mußten die Engländer ziehen, als sie zum Taschi-Lama reisten zwischen den ungeheuersten Gebirgen. Bei der gelben Sekte muß die Priesterschaft im Zölibat leben, während die rote den Priestern die Heirat zugestanden hat.

Die Lamas sind keineswegs stolz. Zur Zeit von Turners Besuch war der Taschi-Lama ein dreijähriges Kind, an dessen Stelle ein Regent herrschte; sein Vorgänger war in China, wohin ihn der Kaiser gerufen hatte, an den Kinderpocken gestorben. Als die englische Gesandtschaft dem Lama ihre Aufwartung machte, betrug sich das Kind ganz ruhig und schicklich. Es wurde Tee in einer Kanne gereicht, woraus der Regent selbst getrunken hatte. Das Kind bemerkte, daß sie leer wurde und sah sich um, daß den Gästen mehr vorgesetzt werde. Die Priester wählen vorzügliche Naturen zu Lamas,

---

[1]) Die Zahl der „inkarnierten" Lamas ist bedeutend größer. Als regierende Lamas werden heute nur der Dalai- und der Taschi-Lama genannt.

[2]) Gemeint ist wohl die Landschaft Khalka mit der Hauptstadt Urga, in der Mongolei an der Südgrenze Sibiriens.

wie denn der vorige durchaus weise und väterlich regiert haben soll; überhaupt ist diese eine der am meisten patriarchalischen Regierungen.

Ein Kind, das sich körperlich und geistig dazu eignet, wird zum Lama bestimmt und als solcher erzogen; in ihm wohnt, sobald der Lama stirbt, der Geist des Lama, der nie stirbt, nur den Körper wechselt. Im ursprünglichen Buddhismus wird ein verstorbener, im Lamaismus ein lebender Mensch verehrt. Beiden ist die Vorstellung des Geistes als eines einzelnen Menschen gemeinsam.

Es wird ein Mensch als Gott verehrt. Dies ist etwas höchst Widerstreitendes, das selbst unsere Vorstellungen empören kann. Man muß aber dabei vor Augen halten: es liegt im Begriff des Geistes überhaupt, daß er wesentlich ein an und für sich Allgemeines ist, und diese Bestimmung der Allgemeinheit des Geistes in sich selbst muß besonders hervorgehoben werden. Es muß uns in den Anfängen der Völker vor Augen stehen, daß nicht die besondere Subjektivität, der besondere Wille, vielmehr die Allgemeinheit als ein „dieses Subjekt“ bei ihnen das erste ist; die Geistigkeit ist als solches auch so bei ihnen isoliert. Asien überhaupt ist diese Einheit; die Durchgängigkeit des Geistes steht vor dem Bewußtsein dieser Völker als das Wesentliche, mehr als bei unserer Vorstellung von der ausschließenden Einzelheit der Subjekte. Uns erscheint der Geist eines Volkes mehr als ein Gemeinschaftliches, das aber nicht als eines Realität habe, nicht ein für sich seiendes Subjekt sei. Diese Einheit ist bei den Orientalen wesentlich das erste. Ein Engländer kam auf der Reise zum Rajah von Budan, der sagte, er sei mit dem Lord Hastings verwandt, ihre Geister seien verschwägert. Freundschaft gilt ihnen so viel oder mehr als physische Einheit der Existenz. So sind die Lamas die Gestalten, in denen sich der Geist in individueller Form manifestiert. Es ist aber die Geistigkeit nicht ihr besonderes, individuelles Eigentum, sondern die Priesterschaften (3—4000 zusammen), ferner bei den Buddhisten die unmittelbaren Schüler des Buddha und sonstige Lehrer, die ein frommes Leben geführt haben, werden als hohe Geister, als teilnehmend an, erfüllt mit der Geistigkeit vorgestellt, die in ihnen die Weise einer besonderen Existenz erhalten und sich für die

andern in ihnen manifestiert hat, woran die andern dann Anmahnung haben, zu einem guten Leben, Frömmigkeit des Gemütes und auch in die Einheit der Gemeinschaft des Geistes versetzt zu werden. Wir müssen also die Individualität hier nicht so hoch stellen, wie wir es nach unserm Verstande zu tun gewöhnt sind; sie ist gegen jene Substanzialität untergeordnet. Dies Verhältnis steht dem Pantheismus ganz nahe; doch ist es nicht der Pantheismus der Inder, wo Berge, Flüsse, Brahminen Götter sind, sondern der unendlich ausschweifende Pantheismus hat sich hier ins Innere zusammengezogen. Sie erkennen sich selbst in Gott, indem sie ihn als Menschen setzen, und sind so zu einem freieren Gottesbegriffe gekommen.

Es gehört auch in diese Vorstellung die Unterscheidung des Geistes von der Natur. Der chinesische Kaiser regiert die Natur; auf der andern Seite ist das Geistige davon unterschieden: die geistige Macht ist eine andere als die Naturmacht. Wir stellen uns Gott vor als den Schöpfer Himmels und der Erde, oft als technischen Künstler, der sich zu den natürlichen Dingen wie der endliche Geist auf gegenständliche Weise verhält. Hier aber hat die göttliche Hervorbringung der Natur, die göttliche Wirksamkeit der Natur mehr die Wendung erhalten eines Schlafes oder Traumes des Gottes, und für das Tun des Absoluten ist nun das Angemessene geistiges Tun, nicht natürliche Wirksamkeit, Beherrschen der Natur. Es fällt also dem Lamadiener nicht ein zu verlangen, der Gott solle etwa Wunder tun, eine Herrschaft über die Natur beweisen. In China wird gezaubert, aber die Genien sind auch dem Kaiser untergeordnet; die Tibetaner haben eine Menge Genien wie die Gespenster bei uns, vor denen sie sich fürchten. Die Furcht erstreckt sich auf ein Unbestimmtes, eine Naturmacht; von dem Göttlichen wollen sie nur geistige Wirksamkeit, verhalten sich zu ihm als zu Geistern.

Die Tibetaner verehren den Lama als Spender, Wohltäter, geistiges Wesen. Buddha ist der Heiland. Abel Rémusat hat die Epitheta gesammelt: Buddha heißt der große, der größte Heilige, der Mann der Tugend; er wird vorgestellt als versenkt in Meditation, und alle ausgezeichneten Männer stellen sie sich vor als in geistiger Weise beschäftigt, was das

Göttliche sei. Den Dalai-Lama schildert man als den vortrefflichsten, ruhigsten, in der Meditation lebenden Mann, und die Mongolen betrachten ihn von dieser Seite nicht als Naturherrn, Zauberer, sondern als den, der geistiges Dasein ist. Sie sehen in ihm den Menschen, der in religiöser Beschäftigung aufgeht; und wenn er gerufen wird, seine Aufmerksamkeit auch auf menschliche Dinge zu richten, so stellen sie ihn sich vor als allein in dem wesentlichen, heiligen Amte beschäftigt, durch seinen Segen Trost auszuteilen, und in der Ausübung der göttlichen Attribute der Barmherzigkeit und der Verzeihung.

Die Lamas leben so abgeschieden für sich. Ein Engländer erzählt, er habe die Gemälde von Lamas gesehen, in Seide gewirkt; die Bilder haben mehr die weibliche als eine männliche Bildung gezeigt. Die Weichheit des ganzen Charakters ist schon bemerkt worden. Ein Lama wird sehr früh den Händen der Eltern entzogen. Es muß ein Kind von ausgezeichneter Schönheit und Lieblichkeit sein und wird in voller Stille und Einsamkeit, in einer Art von Gefängnis erzogen, sehr wohl genährt ohne viel Bewegung. Am Kinderspiel wird ihm kein Anteil gelassen. Bei dieser Erziehung, Verehrung und Aufmerksamkeit ist es kein Wunder, daß sich ein Lama in seinen Zügen weniger von männlichem Charakter zeigt als von weiblichem. Der kleine Lama, den der Engländer besuchte, zeigte sich vollkommen gesetzt; die Spielzeuge, die ihm geschenkt wurden, nahm er an, aber nicht auf kindliche Weise, sondern blieb in seiner Contenance.

Das Gebiet, das die Lamas selbst als weltliche Herrscher regieren, ist von China abhängig, aber nicht bedeutend. Die Regierung üben sie nicht selbst aus, sondern ihr Großvesir, der Becherhalter. Die Regierung ist höchst einfach und mild. Die Mongolen kommen zu dem Regenten, bringen ihre Verehrung dar, befragen ihn über politische Dinge im allgemeinen, und er gibt ihnen väterlichen Rat.

In Tibet und bei den Mongolen fehlen die Kasten überhaupt. Die Priester leben vornehmlich in Tibet, wie auch die buddhistischen Priester in Birma nur in Klöstern; sie bilden keine besondere Kaste, sondern stammen aus dem übrigen Volke. Der Austritt steht ihnen frei; aber von vier Söhnen muß einer dem geistlichen Leben gewidmet werden. Sie haben in Tibet ihre Einkünfte von freiwilligen Gaben, die sie von

morgens früh an in den Straßen sich von den Einwohnern schenken lassen. In Birma gehören ihnen auch Ländereien. Im Gegensatze zu den Brahminen zeigen sie sich ohne Stolz, mäßig, mitleidig und unterrichtet. Sie dienen Gott nicht sowohl in Tempeln, als daß sie, während sie sich im Kloster aufhalten, sich im Gesang üben.[1]) Die englischen Gesandten haben in einem Kloster gewohnt und sich nicht genug über die ungeheuer starken Stimmen der Priester verwundern können.

Die Tibetaner und Mongolen werden als gutmütige Völker beschrieben, offen, zutraulich, aufmerksam, dienstfertig, freundlich ohne die Feigheit, Niederträchtigkeit, Lüge der Inder. Sie leben ruhig und gehen ihren Geschäften nach, indem sie den Priestern das Beten überlassen. Im ganzen sind sie unkriegerisch. Ihre Oberhäupter sind zwar zum Teil durch die Geburt bestimmt; im ganzen aber machen die Familienhäupter diese Angelegenheiten unter sich aus, und das Politische ist mehr oder weniger Sache des ganzen Volkes. Teilweise stehen sie unter russischer und unter chinesischer Oberherrschaft. Im Jahre 1769—70 zog ein Stamm von etwa 70—80000 Familien aus dem russischen Gebiet an der Wolga und dem Don ins Chinesische, weil Rußland ihr Verhältnis zum Dalai-Lama nicht anerkennen wollte.

Vor dem Leben haben die Mongolen großen Respekt und essen nichts, was geatmet hat. Das Verbot des Fleischessens, das besonders bei den Birmanen als Gesetz besteht, leidet jedoch Ausnahmen; es kommt besonders auf den Fürsten an, ob der darauf halten will. Die Tibetaner und Kalmücken leben von Pferdemilch; sie scheuen sich etwas umzubringen. In ihren Hütten, wo es sehr unreinlich zugeht, töten sie keine Laus, setzen sie anderswohin, bezeigen überhaupt für das Lebendige die größte Achtung. Der Lamadienst, der Dienst des Geisterreiches, des Geistigen überhaupt, hat die Religion der Schamanen verdrängt, der Zauberer, die sich berauschen und betäuben durch Getränk und Tanz, sich bewegen, erschöpft niederfallen, Worte sprechen, die für Orakel gelten. An die Stelle dieser Religion ist der Buddhismus und Lamaismus

---

[1]) Gemeint sind die messeähnlichen Gottesdienste, die sie zu bestimmten Stunden natürlich in dem zum Kloster gehörigen Heiligtum abhalten.

getreten. Auch in dem brahmanischen Indien ist der Buddha bekannt als eine Inkarnation.

Wir sprechen auch hier von etwas Gegenwärtigem; aber dies Gegenwärtige ist seit dem höchsten Altertum so gewesen, es ist ein Altes, Uranfängliches. Wo diese Völker näher in die Geschichte eingegriffen haben, wie z. B. die Hunnen, sind die von ihnen ausgegangenen Anstöße selbst wohl etwas Historisches, aber mehr etwas Elementarhistorisches. In die Geschichte als den Fortgang des Geistes gehört es nicht hinein, nur in die Geschichte, sofern sie natürliche Seiten, äußerliche Notwendigkeiten, Impulse hat.

Zweiter Abschnitt.

Indien.

1. Der welthistorische Zusammenhang.

Wir gehen über zu der zweiten großen welthistorischen Gestalt, der indischen. Sie ist im ganzen noch gegenwärtig. In der Reihe der geistigen Gestalten ist sie eine frühe Gestalt; absolut ist sie alt, aber sie ist ein Statarisches, Bestehendes geblieben, das noch jetzt in seiner vollständigen Ausbildung nach innen besteht, obgleich nach außen Indien nicht mehr selbständig ist. Indien hat aber auch äußerliche welthistorische Beziehungen. China ist ein Erstes, das aber keinen Anfang für Weiteres macht, auch nicht aus sich hinausgeht. Indien dagegen erscheint für die Vorstellung als ein weltgeschichtliches Volk, von wo Weisheit, Schönheit, Schätze aller Art hergeleitet worden sind.

Das damit auftretende welthistorische Problem gliedert sich in zwei Fragen. Erstens: welche Stellung hat die indische Gestalt überhaupt im Fortgange der Idee? Zweitens: Steht die indische Welt mit der übrigen in einem Zusammenhange, und in welchem?

Was die erste Frage betrifft, die wir hernach ausführlich zu beantworten haben werden, so sei hier nur dies einleitungsweise gesagt. Das indische Prinzip ist das zweite des Begriffs, nämlich der Unterschied überhaupt, der bestimmte, feste Unterschied. Er bleibt aber ein bloß natürlicher und führt zu einer Versteinerung der Volksklassen gegeneinander. Vernunft kann hier nicht Platz finden, ebensowenig Freiheit. Im welthistorischen Zusammenhange ist dies das andere Prinzip; aber es steht weder rückwärts mit dem ersten, noch vorwärts mit den nächsten Prinzipien für sich in Verbindung. Es ist nur ein solcher Zusammenhang vorhanden, wie ihn auch Blumen und Tiere miteinander haben,

daß nämlich jedes selbständig aus der Erde hervortritt und ihr Zusammenhang nicht für sie, sondern nur für den reflektierenden Geist ist.

Die Frage ferner, ob Indien in einem erscheinenden Zusammenhange mit der übrigen Welt stehe, muß bejaht werden. Das Nachaußengehen liegt in dem Prinzip des Unterschiedes. Wenn aber dies Prinzip so mit anderen einen welthistorischen äußeren Zusammenhang hat, so kann dieser nur in einem passiven Verhältnisse bestehen, er kann nur ein stummes, tatloses Verbreiten sein. Diese Seite muß kurz angegeben werden.

Die eine Weise der Wirksamkeit Indiens nach außen ist, daß Indien immer gesucht worden ist. Es lebt seit Jahrtausenden allgemein, ohne daß man es genauer gekannt hätte, vor der Vorstellung der Europäer als ein Wunderland. Der Ruhm, den es immer gehabt hat in Ansehung seiner Schätze, sowohl der natürlichen, als auch besonders seiner Weisheit, hat die Menschen dorthin gelockt. Seit den ältesten Zeiten haben sich die Blicke dorthin gerichtet, und es ist ein durchgehendes Moment der Geschichte, den Weg nach Indien, einen Zugang zu den Schätzen dieses Wunderlandes zu finden, die das köstlichste sind, was es auf Erden gibt, Schätze der Natur: Perlen, Diamanten, Wohlgerüche, Rosenöle, Elefanten, Löwen usf. wie Schätze der Weisheit. Durch den Handel mit jenen Naturschätzen Indiens bestand immer ein Verkehr zwischen ihm und der übrigen Welt, und der Weg, auf dem diese Schätze dem Abendlande zukamen, ist zu allen Zeiten ein welthistorischer Umstand gewesen, der mit dem Schicksale von Nationen verflochten war. Der Verkehr vollzog sich teils zu Lande, durch Syrien, teils zur See; der Seeverkehr wurde besonders bedeutend seit der Umsegelung des Kaps der guten Hoffnung.

Auch ist es vielen Nationen gelungen, zu diesem Lande ihrer Wünsche zu dringen. Durch Griechen und Römer zwar sind seine Schätze nach Europa gekommen, während das Land selbst nicht berührt ward. Aber es ist fast kein großes Volk des Ostens noch des neueuropäischen Westens, das sich in Indien nicht einen größeren oder kleineren Fleck erworben hätte. Im Altertum gelang es Alexander dem Großen, zu Lande bis Indien vorzudringen; die Europäer der neuen

Welt haben nur dadurch vermocht, in direkte Verbindung mit diesem Wunderlande zu treten, daß sie gleichsam hinten herum gekommen sind, und zwar auf dem Meere, das ja überhaupt das Verbindende ist.

Sehr häufig hat man die Vorstellung, daß der Weg um das Kap nur ein Notbehelf gegen den Weg durch Ägypten sei, wobei man sich allenfalls noch die Landenge von Suez durchschnitten denkt. Aber die Schiffahrt von Indien nach Suez kann wegen der Monsuns nur drei Monate des Jahres stattfinden; die übrige Zeit wehen die Monsuns in entgegengesetzter Richtung. So kam eine Botschaft, die Lord Hastings[1]) über das Kap nach London gesandt hatte, drei Wochen früher an als eine andere, die sich gleichzeitig mit der Absendung der ersterwähnten schon auf einem Schiffe in der Höhe von Bab el Mandeb befunden hatte und über Suez befördert wurde.

Von der anderen Weise der Wirksamkeit Indiens wissen wir erst, seitdem in neuerer Zeit ein eigenes Phänomen beobachtet worden ist, wonach Indien von uraltersher mit dem Westen im Zusammenhange steht. Die altindische Sprache, das Sanskrit, ist nicht nur die Mutter aller jetzigen indischen Sprachen, sondern ist auch ganz eng mit dem Altpersischen verwandt und liegt nicht nur allen möglichen weiterentwickelten, besonders auch europäischen Sprachen, dem Griechischen, Lateinischen, Germanischen zugrunde, sondern hängt anderseits auch mit dem Ägyptischen zusammen. Sie hat eine große Menge Wurzeln mit den germanischen Sprachen gemein; noch wichtiger aber ist die Übereinstimmung ihres grammatischen Systems und besonders der Konjugationen mit dem System der Grammatik bei Griechen, Lateinern und Germanen. Die Untersuchungen hierüber verdanken wir Herrn Professor Bopp[2]).

Gegenwärtig ist in Indien das Sanskrit die Sprache der heiligen Bücher wie in der katholischen Kirche das Lateinische. Der Zusammenhang mit den westlichen Sprachen wird geo-

---

[1]) Hastings, Francis Rawdon, Marquis of, 1754—1826, von 1813—23 Generalgouverneur von Ostindien.

[2]) Bopp, Franz, 1791—1867, seit 1821 Professor in Berlin, wurde durch seine Schrift „Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache usw.", Frankfurt a. M. 1816, der Begründer der vergleichenden Sprachforschung.

graphisch durch die sogenannten armenischen Sprachen, Syrisch, Arabisch, unterbrochen; er deutet aber auf die Verbreitung der Völker von Mittelasien aus hin. Wenn Indien so der große, angehende Ausgangspunkt für die ganze westliche Welt gewesen zu sein scheint, so muß man es sich doch nicht als das Urland denken. Das alte Persische nämlich zeigt sich nicht so sehr als eine Tochter des Sanskrits, sondern steht neben diesem, so daß beide einer älteren Quelle entstammt zu sein scheinen. Ihr Sitz ist nördlich von Indien zu vermuten, in Kaschmir, dem Reiche der Afghanen, der Gegend des Paropamisus und Baktriens. Dort wird auch jetzt das Sanskrit reiner als im eigentlichen Indien gesprochen. Von dieser nördlichen Gegend also scheint die Ausbreitung der Völker dieser Sprachenfamilie ausgegangen zu sein.

Diese welthistorische Beziehung müssen wir aber mehr als eine Naturverbreitung des Menschengeschlechts fassen, einen historischen Fortgang, der mehr auf natürliche Weise geschehen und vollbracht worden ist. Ein anderes wäre es, wenn wir hier geistige Anfänge zu suchen hätten, wenn Gedanken hier aufgingen, die für die welthistorischen Völker lehrreich gewesen, wenn also in Indien die Elemente, Keimvorstellungen für die weitere Entwicklung zu suchen wären, deren Verbreitung durch den Handel sich auch in Ansehung religiöser Bestimmungen vollzogen hätte. Vielmehr aber ist diese Völkerwanderung selbst lautlos vor sich gegangen, jenseits aller geschichtlichen Überlieferung, eine stumme Verbreitung in einem Zustande, dem noch gar keine Bildung innewohnt. Spuren dieser Verbindung hat Professor Ritter in der „Vorhalle europäischer Völkergeschichten“ sehr geistreich und auch witzig zusammengestellt. Es ist ein sehr gefährliches Verfahren, da sich oft Verwandtschaften zu ergeben scheinen, wo nur ein zufälliges Zusammentreffen in den Lauten stattfindet. Man kann aber den Weg der Verbreitung so bestimmen, daß sie nördlich von Indien sich um das Kaspische Meer teils nördlich, teils südlich durch Armenien, Kleinasien, um das Schwarze Meer und weiter erstreckt hat. Die Hauptmomente, die Ritter für eine Verbreitung indischer Kolonien nach dem Westen geltend macht, weisen auf Punkte des Schwarzen Meeres, auf Kolchis, den Phasis und das Azowsche Meer hin. Er hat einen Zusammenhang des Handels mit diesen

Gegenden nachgewiesen und meint, jene Kolonien hätten nicht nur die natürlichen Menschen ausgebreitet, sondern auch Bildung mitgebracht, rechtliche Verhältnisse, Sittlichkeit, auch religiöse Ansichten. Man wird überrascht, hier Namen zu finden, die in Indien zu Hause sind. So verweist Ritter auf den Namen Ἰνδική am Schwarzen Meer, auf den Namen Kolchis = Kolikoros (Sonne). Ein anderer Umstand wäre nach Ritter die buddhistische Religion. Ritter stellt die Namen zusammen für Jupiter, der nicht nur Dodonäus, sondern auch Bodonäus heißt, und zeigt bis zum Bodensee Anspielungen an diesen Namen auf. Was aber heutzutage bei den Indern buddhistische Religion ist, das ist etwas so Eigentümliches, daß es weiter gegen Westen in solcher Weise sich nicht findet, daß das weitere, was in Ritters Schrift angegeben ist, eine Abstraktion von der buddhistischen Religion, eine Vorstellung ist, die dem, was jetzt genau ausgemittelt buddhistische Religion ist, nicht entspricht. Es knüpft sich hier auch die Sage bei Herodot an, daß am Phasis Ägypter wohnten; er hat wohl den Namen Ägypter überhaupt für Fremde gesetzt.

Die Elemente des Rechts, der Religion, die daher gekommen sein können, sind nun aber so einfach gewesen, daß alles, was bei den verschiedenen Völkern in Ansehung der Religion, des politischen Lebens Interesse haben kann, nicht dies gemeinsame Einfache, sondern vielmehr das Konkrete, das Ausgebildete ist, das, wodurch sie sich unterscheiden. Wäre aber eine Form konkreter Bildung durch Indien hinübergekommen, so müßte man sagen, daß die westlichen Völker nichts Besseres haben tun können als diese Elemente zu vergessen und daß sie sich unendlich über das erhoben haben, was die Natur der indischen Bildung ausmacht. Sie haben den indischen Geist entweder nicht mit sich genommen, oder er hat sich glücklicher- oder notwendigerweise bei ihnen verloren.

Das grammatische System des Sanskrit zeigt sich freilich nicht nur in sich sehr ausgebildet, sondern es gibt in Indien auch eine Menge gelehrter Werke über die Grammatik. Man hat daraus folgern wollen, daß die Inder in frühester Zeit bereits eine hohe Bildung besessen hätten. Dieser Schluß aber ist ganz ungründlich; schon empirisch zeigt sich das Gegenteil, da wir in Europa sehr hochgebildete Völker mit

sehr einfachen grammatischen Systemen sehen. Der Überfluß von Wörtern, wenn er bloß sinnlich ist, zeugt vielmehr von Barbarei; ebensowenig tut die grammatische Ausbildung etwas. Sie ist sehr oft nur eine Mannigfaltigkeit ganz unwichtiger Unterschiede. So finden wir z. B. bei den arabischen und türkischen Grammatikern den größten Scharfsinn und die äußerste Kleinlichkeit als offenbare Zeichen des Rückganges der geistigen Kultur oder einer noch nicht hoch gediehenen Bildung, während die englische Sprache höchst einfach ist.

Das Sichverbreiten des Indischen ist eine dumpfe, vorgeschichtliche Ausbreitung. Es ist geschehen; aber zum Geschichtlichen rechnen wir nur, was mit Bewußtsein geschehen ist, was in der Geschichte eine Stufe, Epoche der Ausbildung selbst ist. Jene Ausbreitung aber hat keine geistige Realität. Trojas Zerstörung, Karls des Großen Krönung machen solche Punkte in der Geschichte aus; die natürliche Verbreitung durch die Sprache ist ein Geistloses, Inhaltloses. Das Hinausgehen Indiens überhaupt ist nur eine tatlose, stumme Verbreitung, d. h. ohne politische Handlung.

2. Der indische Volksgeist.

Es hat sich ein schöner Duft um den Namen Indien gezogen. In neueren Zeiten hat sich dieser Duft zerstreut, und das Urteil findet jetzt etwas ganz anderes, als sich die Phantasie von diesem Wunderlande vorstellt. Zunächst wie man in neuerer Zeit mit Indien, der geistigen Art und Weise des Volkes näher bekannt ward, ist die erste Vorstellung von ihm durch die Kenntnis der eigentümlichen Nationalwerke sehr hoch gewesen. Man hat die Entdeckungen wieder gemacht von den Kenntnissen, der Weisheit, der Bildung der Inder und von den Werken, die aus ihrem goldnen Zeitalter hervorgegangen sind. William Jones[1]) hat ihre Gedichte kennen gelernt. In Kalkutta wurden Schauspiele aufgeführt,

[1]) Jones, Sir William, 1746—94, wurde 1783 Richter am Obertribunal in Kalkutta; neben Colebrooke Begründer des Sanskritstudiums.

und ein Brahmine bemerkte: dergleichen haben wir auch. Da lernte Jones mehreres kennen. In der ersten Freude der Entdeckung dieser Schätze hat man die Bildung der Inder nach seiten der Kunst sehr hoch angeschlagen, indische Dichtkunst und Philosophie höher gestellt als die griechische. Die Hauptzüge dieser Vorstellung haben ausgemacht eine anziehende Lieblichkeit in der Empfindungsweise des Volkes, das als ein weiches, anmutiges Blumenvolk erschien, eine Anmut, die auf sich den ganzen Reichtum des Menschengeistes verwendet, die sich in ihrer Sphäre aufs schönste ausgebildet habe, so daß sie allen umgebenden Verhältnissen einen Rosenhauch mitgeteilt und die anmutige Natur zu einem Garten der Liebe ausgestaltet habe, die sich ebenso weich und wollüstig wie sinnig und geistvoll darstellt. In der Tat erscheint Indien gegen China als ein Wunderland. In China herrscht der phantasielose Verstand, ein prosaisches Leben, durch das auch das Gemütliche gesetzlich geregelt und von außen festgesetzt wird. Dagegen gibt es in Indien keinen Gegenstand, der gegen Poesie und Phantasie fest wäre. Zwar bestehen auch dort feste Regeln und Gesetze, ja Bestimmungen des Verhaltens in einer ungeheuren Menge. Aber sie haben nicht das Gemütliche, Moralische, Sittliche zum Inhalt, sondern den Aberglauben und beziehen sich auf Handlungen, die ihrer Form wie ihrem Inhalte nach geist- und gemütlos sind. Aus solchen Handlungen, geist- und gemütlosen Formen setzt sich das äußerliche Leben der Inder zusammen. Sie haben nicht wie die Chinesen einen besonderen Aberglauben neben ihrem übrigen Tun; sondern ihr ganzer Zustand ist eine Träumerei.

Was insbesondere die indische Weisheit betrifft, so hat Indien hierin seit alters ein großes Vorurteil für sich. Pythagoras soll dort gewesen sein und seine Philosophie sich von dort geholt haben. Insbesondere mit den „Gymnosophisten" ist er in Verbindung gebracht worden. Aber diese stehen auf ganz anderem Boden. Sie lebten der Theorie allein, hatten alle anderen weltlichen Interessen auf die Seite gelegt, zogen sich in den Gedanken zurück und lebten nur dem Gedanken. Diese Verachtung der übrigen Interessen des Lebens und des Lebens überhaupt ist es gewesen, was die Gymnosophisten bewog, öffentlich das Leben von sich zu werfen, wie z. B.

der Gymnosophist Calanus[1]) sich zu Susa öffentlich verbrannt hat. Dieser Entschluß rührte nicht davon her, daß man das Leben für einen Zweck wagen wollte, sondern hatte seinen Grund in dem Zurückziehen des Lebens in seine leere Freiheit. Nicht minder groß ist der Ruhm der indischen Poesie. Man kann wohl sagen, es findet sich keine Tiefe und Schönheit des Gedankens, die sich nicht schon in der indischen Literatur zeigte.

Die eigentümliche Schönheit des Indischen kann nur mit der Schönheit der Frauen verglichen werden, die rein mild und sanft ist in allen Zügen. Es gibt eine eigentümliche Schönheit der Frauen, wobei ihr Gesicht in reiner Haut, mit leichter lieblicher Röte, die nicht bloß wie die Röte der Gesundheit und Lebendigkeit, sondern eine feinere Röte ist, gleichsam ein geistiger Anhauch von innen heraus, überzogen ist, und wobei die Züge, mit dem Blick des Auges und der Haltung des Mundes, sanft, weich und ungespannt erscheinen, — diese fast nicht irdische Schönheit sieht man an den Frauen in den Tagen nach der Niederkunft, wenn sie, befreit von der beschwerlichen Last des Kindes und von der Arbeit des Gebärens, zugleich in der Seelenfreude sind über das Geschenk eines lieben Kindes; man sieht solchen Ton der Schönheit auch an Frauen, die im magischen, somnambulen Schlafe liegen und dadurch mit einer schöneren Welt in Beziehung stehen; ein großer Künstler (Schoreel[2]) hat ihn auch der sterbenden Maria gegeben, deren Geist sich schon zu den seligen Räumen emporhebt und noch einmal ihr sterbendes Antlitz gleichsam zum Abschiedskusse belebt. Der Tod ermattet das Körperliche; aber geistige Verklärung leuchtet über dem Antlitze. So erstirbt auch das Irdische in dem indischen Wesen, und ein tiefes Geistiges dringt durch. Aber solche Schönheit, auch in der lieblichsten Gestalt, bleibt eine

[1]) Calanus hat als 73jähriger im Beisein Alexander d. Gr. freiwillig den Scheiterhaufen bestiegen. (Val. Max. I, 8, ext. 10; Cic. Tuscul. II, 22, 52, de divin. I, 23, 47).

[2]) Jan van Scorel, 1495—1562, Maler in Utrecht. Ihm wurde damals das von den Boisserées entdeckte, jetzt in der Pinakothek in München befindliche Bild des namenlosen Meisters vom Tode Mariä zugeschreiben.

Schönheit der Nervenschwäche, in der zwar alles Unebene, Starre und Widerstrebende aufgelöst ist, die Seele als innerlich empfindend erscheint, eine Seele aber, in welcher der Tod des freien und in sich begründeten Geistes erkennbar ist. So stellt sich allerdings die indische Blumenempfindung höchst lieblich dar. Aber eine ganz andere Seite sind die Werke, Arbeit, Tat des Selbstbewußtseins des Geistes, der Freiheit und des Rechts. Wir müssen sogleich den Verdacht haben, daß solche matte Schönheit nicht fähig ist, in den großen Verhältnissen des Lebens und Staates sich in Kraft der Vernunft zu zeigen, sondern — und so bestätigt es sich notwendig — daß solches empfindendes Leben sich in der Wirklichkeit in die schmählichste Knechtschaft und Entwürdigung hinabstürzen und in ihr sich darstellen werde.

Bei den Chinesen gilt das patriarchalische System, das über Unmündige regiert, für deren moralischen Entschluß das regelnde Gesetz und die moralische Aufsicht des Kaisers eintritt. Die Chinesen sind ohne erfüllte Innerlichkeit. Ihre Innerlichkeit hat noch keinen Inhalt; dieser ist ihnen in äußeren Gesetzen gegeben. Der nächste Schritt, das Interesse des Geistes, ist nun ein Fortgang dazu, daß eine Welt der Innerlichkeit entstehe, daß die als äußerlich gesetzte Bestimmung als eine innerliche sei, daß natürliche und geistige Welt als innere, der Intelligenz angehörige, bestimmt werden, wodurch überhaupt die Einheit der Subjektivität und des Seins oder der Idealismus des Daseins gesetzt wird. Bei den Chinesen ist Meditation vorhanden, aber im Dienste des Staates, der Nützlichkeit. Der nächste Fortschritt ist, daß der Wille zu einem Innerlichen werde, sich zu einer geistigen Welt, die Welt zu einem Idealismus gestalte, daß sich das Sinnliche in dem Gedanken auflöse und daß aus ihm die Welt sich erbaue. Dieser Idealismus ist nun in Indien vorhanden, aber nur als begriffloser, vernunftloser, regiert von der bloßen Einbildung, ohne Freiheit, ein bloßes Träumen, das zwar Anfang und Material vom Dasein entnimmt, aber alles nur in Eingebildetes verwandelt; denn wenn das Eingebildete zwar auch vom Begriffe durchzogen erscheint und der Gedanke als hineinspielend vorkommt, so geschieht dies nur in einer zufälligen Vereinigung. Moralität, Vernunft, Subjektivität sind hinweggetan, und wilde Einbildungskraft, einerseits in sinnlichen

Genuß versenkt, anderseits in die völlige Abstraktion der Innerlichkeit verloren, sind die Extreme, zwischen denen sich der Inder hin und her wirft. Bei den Chinesen ist die Geschichtskunde die ausgebildetste Wissenschaft; sie enthält aber nur ganz prosaische Aufzählung einzelner Tatumstände, hin und wieder mit Nutzanwendungen verbrämt. Bei den Indern verflüchtigt sich alles Gegenwärtige und Bestehende zu bunten Träumen. Bei ihnen ist das Auffassen durch eine Gereiztheit der Nerven bedingt, die sie verhindert, die Gegenstände zu ertragen, wie sie sind, und sie zu einem Fiebertraume verkehrt. Dabei sind sie nicht imstande zu wissen, daß sie lügen; das Bewußtsein der Lüge fehlt ihnen eben völlig. Auf ihre Schriften kann man sich so wenig wie auf ihre Erzählungen verlassen.

In dem Traume hört das Individuum auf, sich als dieses, ausschließend gegen die Gegenstände, zu wissen. Wachend bin ich für mich, und das Andere ist ein Äußerliches und fest gegen mich, wie ich gegen dasselbe. Als Äußerliches breitet sich das Andere zu einem verständigen Zusammenhang und einem System von Verhältnissen aus, worin meine Einzelheit selbst ein Glied, eine damit zusammenhängende Einzelheit ist, — dies ist die Sphäre des Verstandes. Im Traume dagegen ist diese Trennung nicht. Hier unterscheidet der Mensch seine für sich seiende Persönlichkeit nicht von dem, was ihm äußerlich ist; der ganze Zusammenhang des Äußerlichen, dieser Verstand der Außenwelt, fällt hinweg. Ebenso ist die Entfernung zwischen dem Fürsichsein des Subjekts und dem des Gegenstandes nicht vorhanden. Der Geist hat aufgehört für sich gegen anderes zu sein, und so hört überhaupt die Trennung des Äußerlichen und Einzelnen gegen seine Allgemeinheit und sein Wesen auf. Indem nun aber doch in diese Träume der abstrakte und absolute Gedanke selbst als Inhalt eintritt, so kann man sagen: es ist Gott im Taumel seines Träumens, was wir hier vorgestellt sehen. Denn es ist nicht das Träumen eines empirischen Subjektes, das seine bestimmte Persönlichkeit hat und eigentlich nur diese aufschließt, sondern es ist das Träumen des unbeschränkten Geistes selbst. Der träumende Inder ist daher alles, was wir Endliches und Einzelnes nennen, und zugleich, als ein unendlich Allgemeines und Unbeschränktes, an ihm selbst ein Göttliches. Man kann sagen, daß in den Träumen

sich auch die tiefste Tiefe der Seele ausspricht, wenn sie anderseits auch aberwitzig sind. So findet sich wohl bei den Indern auch dies Bewußtsein der höchsten Idee, aber vermischt mit den willkürlichsten Wolkengestalten.

Diese Vereinigung des äußerlichen Daseins und der Innerlichkeit hat zu ihrer Grundlage die absolute Substantialität, die durch den Verstand noch nicht in sich getrennt ist. Der Verstand fehlt in Indien. Zum Verstande gehört, daß das Subjekt fest sei, sich von den Gegenständen und die Gegenstände untereinander unterscheide, die dann in verständigem Zusammenhange erscheinen. Diese Trennung aber des Subjekts von den Gegenständen und dieser von ihrem Beieinander ist für den Inder nicht vorhanden. Ihm fehlt dieser Zusammenhang der einzelnen Dinge, die ein Inneres, Gesetze, ein Wesenhaftes haben, das uns in seiner höchsten Allgemeinheit als der abstrakte Gott der Chinesen entgegengetreten ist. Für die Inder ist der Unterschied der einzelnen Dinge nicht vorhanden. Und so ist die indische Anschauung der Pantheismus der Vorstellung oder der Einbildungskraft, nicht der philosophische Pantheismus des Spinoza, der das Einzelne selbst als nichtig betrachtet und darin nichts als die abstrakte Substanz festhält. Bei den Indern wird gerade dies Allgemeine nicht gedacht, sondern der sämtliche Stoff ist unmittelbar und roh in das Allgemeine hineingetragen. Es ist eine Substanz, und alle Individualisierungen sind unmittelbar belebt und beseelt zu eigentümlichen Mächten. Diese aber sind nicht durch die Kraft des Geistes idealisiert, zur freien Schönheit erhoben, so daß das Sinnliche nur dienend und sich anschmiegender Ausdruck des Geistigen wäre; sondern es ist zum Unermeßlichen und Maßlosen erweitert und das Göttliche dadurch bizarr, verworren und selbst läppisch gemacht. Diese Träume sind nicht leere Märchen, ein bloßes Spielen des Geistes; er steht nicht über seinen Einbildungen erhoben, sondern er ist darin verloren, und diese Träume machen seinen Ernst aus. Er wird von ihnen als von seiner Realität hin und her geworfen, er ist diesen Endlichkeiten preisgegeben als seinen Herren und Göttern. So ist also alles, Sonne, Mond, Sterne, der Ganges, Indus, Tiere, Blumen, -- alles ist ihm ein Gott, und indem eben in dieser Göttlichkeit das Endliche seinen Bestand und seine Festigkeit verliert, so verschwindet

aller Verstand desselben. Das Göttliche wird durch solche niedrigen Gestalten ganz erniedrigt und das Endliche ganz ins Bodenlose gestürzt. Bei dieser allgemeinen Vergöttlichung alles Endlichen und ebendamit Herabwürdigung des Göttlichen, das für sich veränderlich und unstet ist und durch solche Vermischung völlig verunreinigt und absurd wird, kann uns die Vorstellung der Menschwerdung, die Inkarnation Gottes nicht auffallen. Denn auch sie ist nicht ein besonders wichtiger Gedanke, indem alles, der Papagei, die Kuh, der Affe usf. ebenfalls Inkarnationen Gottes, aber doch nicht erhoben über ihr Wesen sind. Das Göttliche ist nicht zum Subjekte, zum konkreten Geist individualisiert, sondern zur Gemeinheit und Sinnlosigkeit herabgewürdigt. — Dies ist im allgemeinen das Verhältnis der indischen Weltanschauung. Die Dinge entbehren ebenso des Verstandes, des endlichen zusammenhängenden Bestehens von Ursache und Wirkung, als der Mensch der Festigkeit des freien Fürsichseins, der Persönlichkeit und der Freiheit. Es ist bei den Indern eine Welt der Vorstellung, eine erfüllte Innerlichkeit vorhanden; aber sie ist nicht durch den Begriff gebildet, sondern eine rohe Vereinigung der beiden Extreme des Äußern und Innern. Der Grundgedanke ist die Vorstellung der Einheit des Einzelnen mit dem Konkreten. Für sich betrachtet, macht dies die Grundlage aller Wahrheit aus; aber nur so für die Vorstellung gegeben, wird es bizarr.

Zu beachten ist, ob die Vorstellung dieser Einheit ganz allgemein ist, ob der in ihr Stehende durchaus alles Sinnliche gleichmäßig vergöttlicht, oder ob sich das Göttliche auf einen unmittelbar gegenwärtigen Mittelpunkt konzentriert. Dies bestimmt einen Unterschied der Völker. Jene erste Anschauung nämlich ist die den brahminischen Indern eigentümliche, die zweite aber ist die buddhistische; zu ihr gehören auch die Völker, die dem Lamaismus ergeben sind, von dem schon die Rede war.

Vergleichen wir nun zum Schluß noch einmal übersichtlich Indien mit China, so fanden wir also in China einen durchaus phantasielosen Verstand, ein prosaisches Leben in festbestimmter Wirklichkeit; in der indischen Welt gibt es sozusagen keinen Gegenstand, der ein wirklicher, fest begrenzter wäre, der nicht von der Einbildungskraft sogleich zum Gegenteil

dessen verkehrt würde, was er für ein verständiges Bewußtsein ist. In China ist es das Moralische, was den Inhalt der Gesetze ausmacht und zu äußeren festbestimmten Verhältnissen gemacht ist, und über allem schwebt die patriarchalische Vorsorge des Kaisers, der als Vater für seine Untertanen auf gleiche Weise sorgt. Bei den Indern dagegen ist nicht diese Einheit, sondern die Unterschiedenheit derselben das Substantielle: Religion, Krieg, Gewerbe, Handel, ja die geringsten Beschäftigungen werden zu einer festen Unterscheidung, welche die Substanz des unter sie subsummierten einzelnen Willens ausmachen und das Erschöpfende für ihn sind. Damit ist verbunden eine ungeheure, vernunftlose Einbildung, welche den Wert und das Verhalten der Menschen in eine unendliche Menge von ebenso geist- als gemütlosen Handlungen legt, alle Rücksicht auf das Wohl der Menschen beiseite setzt und sogar die grausamste und härteste Verletzung desselben zur Pflicht macht. Bei der Festigkeit jener Unterschiede bleibt für den allgemeinen einen Staatswillen nichts übrig als die reine Willkür, gegen deren Allgewalt nur die Substantialität des Kastenunterschiedes in etwas zu schützen vermag. Die Chinesen bei ihrer prosaischen Verständigkeit verehren als das Höchste nur den abstrakten obersten Herrn, und für das Bestimmte haben sie einen schmählichen Aberglauben. Bei den Indern gibt es insofern keinen solchen Aberglauben, als dieser der Gegensatz gegen den Verstand ist; sondern vielmehr ihr ganzes Leben und Vorstellen ist nur ein Aberglauben, weil alles bei ihnen Träumerei und Sklaverei derselben ist. Die Vernichtung, Wegwerfung aller Vernunft, Moralität und Subjektivität kann nur zu einem positiven Gefühle und Bewußtsein ihrer selbst kommen, indem sie maßlos in wilder Einbildungskraft ausschweift, darin als ein wüster Geist keine Ruhe findet und sich nicht fassen kann, aber nur auf diese Weise Genüsse findet, — wie ein an Körper und Geist ganz heruntergekommener Mensch seine Existenz verdumpft und unleidlich findet und nur durch Opium sich eine träumende Welt und ein Glück des Wahnsinns verschafft.

3. Die Geschichte Indiens.

Indien hat nicht nach außen erobert, sondern so weit seine Geschichte in Beziehung auf das Ausland zurückreicht, ist es erobert worden, von den Mongolen, den Afghanen und neuerdings von den Engländern.

Die Engländer sind in den neuesten Zeiten bis zu dem Altar vorgedrungen, den die Makedonier unter Alexander erbaut hatten. Alexander ist nicht bis zum Ganges, sondern nur bis in das Pentschab gekommen. Die baktrischen Reiche haben unter der Herrschaft der Seleukiden gestanden. Von Sagen über Alexander hat man in den indischen Mythen noch nichts entdeckt. Er fand im Norden kriegerische Völkerschaften, so wie auch gegen die Engländer sich die Inder in den Gebirgen östlich vom Indus durch Tapferkeit ausgezeichnet haben. Im Dekan besteht ein großer Unterschied zwischen den einzelnen Bevölkerungen; in einigen Gegenden findet sich kriegerischer Mut, den wir lieber Banditerei nennen sollten, der auch zuzeiten sehr in Feigheit übergeht. Es ist vorgekommen, daß 500 Franzosen über 6000 Inder gesiegt haben, und solcher Beispiele gibt es mehr. Ein englischer Matrose schlägt 50 Inder auseinander.

Die Anzahl der Einwohner beträgt gegen 200 Millionen, wovon 100—112 Millionen den Engländern direkt unterworfen sind. Was das Verhältnis der Geschichte betrifft, so ist zu fragen, inwiefern Indien Geschichtschreibung und dadurch Geschichte gehabt hat. Das, was wir im doppelten Sinne Geschichte heißen, ist bei den Indern nicht zu suchen. Hier tritt der Unterschied zwischen China und Indien am deutlichsten und am auffallendsten hervor. Die Chinesen haben die genaueste Geschichte ihres Landes, und es ist schon bemerkt worden, welche Anstalten in China getroffen werden, daß alles genau in die Geschichtsbücher verzeichnet werde. Das Gegenteil ist in Indien der Fall. Wenn wir in der neueren Zeit, als wir mit den Schätzen der indischen Literatur bekannt wurden, gefunden haben, daß die Inder großen Ruhm in der Geometrie, Astronomie und Algebra erlangten, daß sie es in der Philosophie weit brachten, und daß das grammatische Studium so angebaut worden ist, daß keine Sprache als ausgebildeter zu betrachten ist als das Sanskrit, so finden

wir die Seite der Geschichte ganz vernachlässigt oder vielmehr gar nicht vorhanden. Denn die Geschichte erfordert Verstand, die Kraft, den Gegenstand für sich freizulassen und ihn in seinem verständigen Zusammenhange aufzufassen. Der Geschichte, wie der Prosa überhaupt, sind daher nur Völker fähig, die dazu gekommen sind und davon ausgehen, daß die Individuen sich als für sich seiend, mit Selbstbewußtsein erfassen.

Die Chinesen gelten nach dem, wozu sie sich im großen Ganzen des Staates gemacht haben. Indem sie auf diese Weise zu einem Insichsein gelangen, lassen sie auch die Gegenstände frei und fassen dieselben auf, wie sie vorliegen, in ihrer Bestimmtheit und in ihrem Zusammenhange. Die Inder dagegen sind durch Geburt einer substantiellen Bestimmtheit zugeteilt, und zugleich ist ihr Geist zur Idealität erhoben, so daß sie der Widerspruch sind, die feste verständige Bestimmtheit in ihrer Idealität aufzulösen und andererseits diese zur sinnlichen Unterschiedenheit herabzusetzen. Dies macht sie zur Geschichtschreibung unfähig. Alles Geschehene verflüchtigt sich bei ihnen zu verworrenen Träumen. Die Unbestimmtheit des Gewissens hat auch die des Äußeren zur Folge. Was wir geschichtliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit, verständiges, sinnvolles Auffassen der Begebenheiten und Treue in der Darstellung nennen, — nach allem diesem ist bei den Indern gar nicht zu fragen. Was im Alten Testament von den Altvätern erzählt wird, dergleichen können die Inder gar nicht auffassen; ihnen verschieben sich alle Gegenstände zum Übergroßen, Maßlosen. Unwahrscheinlichkeit, Unmöglichkeit ist für sie nicht vorhanden. Es ist teils eine Gereiztheit und Schwäche der Nerven, die ihnen nicht gestattet, ein Dasein zu ertragen und fest aufzufassen, — wie sie es auffassen, hat es ihre Empfindlichkeit und Phantasie zum Fiebertraum verkehrt —; teils ist Wahrhaftigkeit das Gegenteil ihrer Natur, sie lügen sogar wissentlich und vorsätzlich, wo sie es besser wissen. Wie der indische Geist ein Träumen und Verschweben, ein selbstloses Aufgelöstsein ist, so verschweben ihm auch die Gegenstände zu wirklichkeitslosen Bildern und zu einem Maßlosen.

Dieser Zug ist absolut charakteristisch, und durch ihn allein ließe sich der indische Geist in seiner Bestimmtheit

auffassen und aus ihm alles Eigentümliche der indischen Gestalt entwickeln.

Durch die Geschichte kommt ein Volk zum Bewußtsein des Ganges seines Geistes, der sich in Gesetzen, Sitten und Taten ausspricht. Gesetze als Sitten und Einrichtungen sind das Bleibende überhaupt. Aber die Geschichte gibt dem Volke sein Bild in einem Zustande, der ihm dadurch objektiv wird. Ohne Geschichte ist sein zeitliches Dasein nur in sich blind und ein sich wiederholendes Spiel der Willkür in mannigfaltigen Formen. Die Geschichte fixiert diese Zufälligkeit, sie macht sie stehend, gibt ihr die Form der Allgemeinheit und stellt eben damit die Regel für und gegen sie auf. Sie ist ein wesentliches Mittelglied in der Entwicklung und Bestimmung der Verfassung, d. h. eines vernünftigen, politischen Zustandes; denn sie ist die empirische Weise, das Allgemeine hervorzubringen, da sie ein Dauerndes für die Vorstellung aufstellt. — Weil die Inder keine Geschichte als Historie haben, um deswillen haben sie keine Geschichte als Taten (res gestae), d. i. keine Herausbildung zu einem wahrhaft politischen Zustande.

Es werden in den indischen Schriften Zeitalter angegeben und große Zahlen, die oft von astronomischer Bedeutung und noch öfter ganz willkürlich gemacht sind. So heißt es von Königen, sie hätten siebzigtausend Jahre oder mehr regiert. Brahma, die erste Figur in der Kosmogonie, die sich selbst erzeugt hat, hat zwanzigtausend Millionen Jahre gelebt usw. Es werden unzählige Namen von Königen angeführt, darunter die Inkarnationen des Wischnu. Es würde lächerlich sein, dergleichen für etwas Geschichtliches zu nehmen. Die Unbekanntschaft mit den Quellen und die Sucht, Hypothesen auszuspinnen, hat angeblich geschichtliche Nachrichten geschaffen, die sich auf den Ursprung von Dynastien u. dgl. beziehen. In den Gedichten ist häufig die Rede von Königen; es sind dies wohl historische Figuren gewesen, aber sie verschwinden gänzlich in Fabel, sie ziehen sich z. B. ganz von der Welt zurück und erscheinen dann wieder, nachdem sie zehntausend Jahre als Büßer in der Einsamkeit zugebracht haben. Die Zahlen haben also nicht den Wert und verständigen Sinn, den sie bei uns besitzen.

Die ältesten und sichersten Quellen der indischen Ge-

schichte sind daher die Notizen der griechischen Schriftsteller, nachdem Alexander der Große den Weg nach Indien eröffnet hatte. Daraus wissen wir, daß schon damals alle Einrichtungen, wie sie heute sind, vorhanden waren. Santarakottus (Chandragupta) wird als ein ausgezeichneter Herrscher im nördlichen Teile von Indien hervorgehoben, bis wohin sich das baktrische Reich erstreckte. Genauere Nachrichten erhalten wir erst etwa seit dem Jahre 1000 n. Chr. durch die mohammedanischen Geschichtschreiber; denn schon im zehnten Jahrhundert begannen die Mohammedaner ihre Einfälle. Ein türkischer Sklave ist der Stammvater der Ghaznawiden, die ihren Sitz in Ghazna hatten; sein Sohn Mahmud brach in Hindostan ein und eroberte fast das ganze Land. Die Residenz schlug er westlich von Kabul auf, und an seinem Hofe lebte der Dichter Ferdusi. Die ghaznawidische Dynastie wurde bald durch die Afghanen und später durch die Mongolen völlig ausgerottet. Nach Timur kamen dann die vortrefflichsten Fürsten, die aber nach und nach in Weichlichkeit versanken. Mitunter hat aber auch unter ihnen ein kräftiger Despot ein größeres Reich gebildet, wie z. B. das der Mahratten, das dann von den andern Tribut forderte und aus der bei fehlender Gewalt entstehenden Weigerung Gelegenheit zum Kriege nahm. In neueren Zeiten ist fast ganz Indien den Europäern unterworfen worden.

Was man also von der indischen Geschichte weiß, ist meist durch Fremde bekannt geworden, und die einheimische Literatur gibt nur unbestimmte Data an. Die Europäer versichern die Unmöglichkeit, den Morast indischer Nachrichten zu durchwaten. Das Bestimmtere wäre aus Inschriften und Dokumenten zu nehmen, deren die Engländer mehrere Tausend gesammelt haben, besonders aus den schriftlichen Schenkungen von einem Stück Land an Pagoden und an Gottheiten, aber diese Auskunft gewährt auch nur bloße Namen. In Ansehung des Chronologischen läßt sich nichts daraus abnehmen, weil sie sich auf eine Ära beziehen, deren Zeitbestimmung wir nicht kennen. Eine andere Quelle wären die astronomischen Schriften, die von hohem Altertum sind. Colebrooke[1]) hat diese Schriften genauer studiert, doch es

[1]) Colebrooke, Henry Thomas, 1765—1837. Begründer der Sanskritforschung, Präsident der asiatic society in London.

ist sehr schwierig, Manuskripte zu bekommen, da die Brahminen sehr geheim damit tun, und überdies sind die Handschriften durch die gröbsten Interpolationen entstellt. Es ergibt sich, daß die Angaben von Konstellationen sich oft widersprechen, und daß die Brahminen Umstände ihrer Zeit in diese alten Werke einschieben. Wenn wir das Verhältnis zweier Zahlen zueinander angeben wollen, dann bedienen wir uns, falls es in die Brüche geht, der Dezimalrechnung. Etwas Ähnliches findet bei den Chinesen und auch bei den Indern statt, nur daß sie die Dezimalzahlen nicht als solche betrachten, sondern als Ganze zu den Ganzen zählen; z. B. statt 19,56 h. sagen sie 1956 h. Und wenn sie nun das Verhältnis der Sonnen- und Mondjahre zueinander genau angeben wollen, was ohne Brüche nicht geschehen kann, so gehen ihre Zahlen in die Hunderttausende. Wenn wir bei uns das Jahr auf 365 Tage und einige Stunden berechnen, so bedienen wir uns solcher Zahlen in Beziehung auf eine bestimmte Einheit und drücken solche Verhältnisse in Brüchen aus; unterläßt man die Unterscheidung der Brüche von den ganzen Zahlen, so werden diese Verhältniszahlen, je bestimmter man sie berechnet, um so größer. Der Mond macht im Jahre 12 Umläufe; nach dem Metonischen[1]) Zyklus bestimmt man genauer, daß er in 19 Jahren 235 Umläufe vollendet. Man denke, welche Zahlen sich ergeben würden, wenn man den Bruchteil des überschießenden Mondlaufes genau berechnen und als ganze Zahl zählen wollte. Die Inder haben anzugeben versucht, wann alle Planeten, von der Erde aus gesehen, sich in einem Punkte zusammengefunden hätten; da sind dann ungeheure Zahlen entstanden. Sie besitzen verschiedene astronomische Systeme nach den mehr oder weniger genauen Beobachtungen, die sie angestellt haben. Diese ungeheuren Zahlen behalten nun die Inder überall bei, und so kommt es, daß wir bei ihnen Könige finden, die 20000 Jahre regiert haben sollen. Es ließe sich das nun wohl nach astronomischen Berechnungen noch reduzieren, besonders da sie angeben, wie die Stellung der

---

[1]) Meton von Athen, um 432 v. Chr., hat, um zwischen den Sonnen- und Mondjahren eine Übereinstimmung herzustellen, den Zyklus von 19 Sonnenjahren (Enneokaidekaeteris) berechnet, der fast genau mit 235 Mondmonaten zusammenfällt.

Sterne gewesen sei, als dieser und jener Fürst regiert habe usw., wenn nicht, wie gesagt, die späteren Abschreiber alle diese astronomischen Beziehungen so dargestellt hätten, wie sie in der Zeit waren, da sie schrieben. Daraus aber entsteht denn eine unendliche Konfusion, die großenteils darin ihren Grund hat, daß die Abschreiber selbst Gelehrte waren.

Über die geschichtlichen Begebenheiten haben wir keine einheimischen Quellen als nur Gedichte. Diese aber sind nicht von der Art der homerischen. Personen nach unserm Begriffe sind für die Inder nicht vorhanden; alles verflüchtigt sich in der indischen Phantasie zu unbestimmten Vorstellungen. Den heiligen Büchern können nur wenige Daten entnommen werden. Die Inder besitzen zwar Listen und Aufzählungen ihrer Könige, aber hier ist auch die größte Willkür sichtbar, weil man oft in einer Liste zwanzig Könige mehr als in der andern findet; und selbst in dem Falle, wo diese Listen richtig wären, könnten sie noch keine Geschichte konstituieren. Die Brahminen sind ganz gewissenlos in Ansehung der Wahrheit. Kapitän Wilford[1]) hatte mit großer Mühe und vielem Aufwand sich von allen Seiten her Manuskripte verschafft; er versammelte mehrere Brahminen um sich und gab ihnen auf, Auszüge aus diesen Werken zu machen und Nachforschungen über gewisse berühmte Begebenheiten, über Adam und Eva, die Sintflut usw. anzustellen. Die Brahminen, um ihrem Herrn zu gefallen, brauten ihm dergleichen zusammen, was aber gar nicht in den Handschriften stand. Wilford schrieb nun mehrere Abhandlungen darüber, bis er endlich den Betrug merkte und seine Mühe als vergeblich erkannte. Wilford fand, es sei dabei die Hauptsache gewesen, gewisse Zahlen der Epochen zu bestimmen, und diese wurden dann so ausgefüllt, daß vielleicht nicht einer der aufgezählten Könige wirklich gelebt hat oder mit größter Willkür ein König in eine ganz andere Zeit als die seinige versetzt wird.

Ein anderer Umstand, der zur Verwirrung der indischen Geschichte beiträgt, ist das Hineinbrauen von Vorkommnissen aus der Geschichte anderer Völker in ihre eigne. In ihren

[1]) Wilford, Francis, † 1822, lebte seit 1781 als Offizier in Ostindien. Er entdeckte erst 1804 den Betrug, den ein Pandit mit ihm getrieben hatte, und büßte darüber seine Gesundheit ein.

Königslisten kommt am meisten Wikramâditya vor, der nach der einen Berechnung etwa 50 Jahre v. Chr. gelebt haben könnte. Es werden aber mehrere Könige dieses Namens erwähnt. Einer von ihnen soll der Gottheit haben den Kopf abschneiden wollen, sei aber durch das Versprechen, er werde tausend Jahre regieren, daran verhindert worden. Darauf solle von einer Jungfrau ein Kind geboren worden sein usw. Wechselseitig ist denn auch Indisches in fremde Literaturen übergegangen. Es findet sich, daß die apokryphischen Bücher ganz indisch verzerrt sind, ebenso talmudistische Schriften, rabbinische Erzählungen von Salomo usf. Mahomed soll auch in Indien geboren sein, und die Geschichte, wie er von dort nach Arabien gekommen sei, ist so schmutzig, daß man sie nicht erzählen kann. Bei dem Umschreiben der wenig haltbaren Palmblätter erlauben sich die Abschreibenden die größten Willkürlichkeiten. Die Inder haben allerdings eine bestimmte Ära, sie zählen von dem erwähnten Wikramâditya an, dessen Regierung einen glänzenden Punkt in der indischen Geschichte bildet. An seinem Hofe lebte Kalidasa, der Verfasser der Sakuntala. Um dieselbe Zeit lebten überhaupt die vorzüglichsten Dichter. Es seien neun Perlen am Hofe des Wikramâditya gewesen, sagen die Brahminen; es ist aber nicht zu erforschen, wann dieser Glanz existiert hat. Aus verschiedenen Angaben hat man das Jahr 1491 v. Chr. Geburt erhalten, andere nehmen, wie oben erwähnt, das Jahr 50 v. Chr. an, und dies ist das gewöhnliche. Bentley endlich hat durch seine Untersuchungen den Wikramâditya in das zwölfte Jahrhundert v. Chr. gesetzt. Zuletzt ist noch entdeckt worden, daß es fünf, ja acht bis neun Könige dieses Namens in Indien gegeben hat; daher ist man auch hier wieder in vollkommener Ungewißheit. So uneinig ist man in bezug auf die Lichtpunkte der indischen Geschichte!

Als die Europäer mit Indien bekannt wurden, fanden sie eine Menge von kleinen Reichen, an deren Spitze mohammedanische und indische Fürsten standen. Beiderseits herrschte derselbe Zustand; die Fürsten hießen hier Rajahs, dort Nabobs. Es gab zwar Regentenfamilien, teils ältere, teils jüngere; die älteren stammten meist aus der Kriegerkaste, zuweilen auch aus der Kaste der Brahminen, wie der Peischwa des Mahrattenreiches. Aber die Thronfolge war etwas ganz Zu-

fälliges. Wenn man das Verhältnis einer erblichen Thronfolge auch nur empirisch betrachtet, so sieht man doch ihre Wichtigkeit ein, besonders im Blick auf die Asiaten. Aber dazu, daß die Thronfolge fest bestimmt sei, gehört nicht etwa ein Gesetz, sondern überhaupt ein sittlicher Zustand; und nur wo dieser ist, kann die Thronfolge sicher sein. Das Gesetzbuch des Manu selbst enthält nur die Bestimmung, daß die Brüder nach ihrer mehr oder weniger guten Qualität erben sollen; hierdurch wird dem Gesetz jede Bestimmtheit genommen. Der Zustand war beinahe lehnsmäßig organisiert, und die Reiche zerfielen in Distrikte, die zu Vorstehern Mohammedaner oder Leute aus der Kriegerkaste hatten. Das Geschäft dieser Vorsteher bestand darin, Abgaben einzuziehen und Kriege zu führen, und sie bildeten so gleichsam eine Aristokratie, einen Rat des Fürsten. Aber nur insofern die Fürsten gefürchtet werden und Furcht erregen, haben sie Macht, und nichts wird ihnen ohne Gewalt geleistet. Sobald ein Unwürdiger regieren sollte, gab es völlige Zerrüttung, Verschwörungen, Vergiftungen von Fürsten, Ministern und Generalen usw. Ein Fürst, der sich und seinen Nachkommen den Thron erhalten will, kann es nur durch stetes Mißtrauen gegen seine nächsten Angehörigen und nicht durch Strenge, sondern allein durch Härte. Die Kriegerkaste ist Herr des Landes; aber unter sich und gegen den Fürsten bedienen ihre Glieder sich derselben Mittel wie dieser selbst. Sie bilden zwar den Rat des Fürsten, gehorchen ihm aber nur, soweit seine Gewalt sie dazu zwingt. So lange es dem Fürsten nicht an Geld fehlt, so lange hat er Truppen, und die benachbarten Fürsten, wenn sie ihm an Gewalt nachstehen, müssen oft Abgaben leisten, die sie jedoch nur, insofern sie eingetrieben werden können, bezahlen. So ist der ganze Zustand nicht der der Ruhe, sondern eines steten Kampfes, ohne daß jedoch durch diesen etwas entwickelt oder gefördert wird. Es ist der Kampf eines energischen Fürstenwillens gegen einen ohnmächtigeren, die Geschichte der Herrscherdynastien, aber nicht der Völker, eine Reihe immer wechselnder Intrigen und Empörungen, und zwar nicht der Untertanen gegen ihre Beherrscher, sondern des fürstlichen Sohnes gegen den Vater, der Brüder, der Onkel und Neffen untereinander und der Beamten gegen ihren Herrn. Be-

sonders in Hindostan finden wir eine Feudalverfassung; es herrscht dort ein König oder eine Königin, und man gehorcht ihnen oder gehorcht ihnen nicht, wie man gerade will. Im ganzen also befindet sich Indien in einem Zustande der Rechtlosigkeit.

Man könnte nun glauben, daß, wenn die Europäer einen solchen Zustand vorfanden, dies ein Resultat der Auflösung früherer besserer Organisationen gewesen sei; man könnte namentlich annehmen, daß die Zeiten der mongolischen Oberherrschaft eine Periode des Glücks und des Glanzes und eines politischen Zustandes gewesen seien, wo Indien nicht durch fremde Eroberer in seinem religiösen und politischen Sein zerrissen, unterdrückt und aufgelöst war. Diese Auflösung könnte vielleicht angesehen werden als eine Wirkung der mohammedanischen Eroberungen, die sich als eine ganz fremde Welt in die indische hineindrängten. Aber sie haben gar nicht so gewirkt wie die Eroberungen etwa der Germanen gegen die Römer, sondern eher so wie die der Mandschu gegen die Chinesen. Was an geschichtlichen Spuren und Zügen beiläufig in dichterischen Beschreibungen und Sagen vorkommt, deutet immer auf denselben Zustand der Geteiltheit Indiens durch Krieg und der Unstetheit der politischen Verhältnisse; und das Gegenteil, wenn z. B. die Brahminen von einem indischen Reiche faseln, das vor den mongolischen Eroberungen geblüht habe, ist leicht als Traum und leere Einbildung zu erkennen. Indien ist von jeher in viele kleine Staaten geteilt gewesen, die in ewigem Zwist standen, von denen die minder tüchtigen durch die listigen und tapferen unterjocht worden sind. Die ganze Geschichte Indiens, soweit man sie kennt, sind ewige Empörungen, Ermordungen und einheimische Kriege. Die Kriege der Sekten, der Brahminen und Buddhisten, der Anhänger des Wischnu und Siwa trugen zu dieser Verwirrung noch bei. Ihr Hauptschauplatz ist zwischen Indus und Ganges, westlich vom Himalaya.

Indessen sind auch Züge vorhanden, die beweisen, daß einzelne Reiche schöne Seiten gehabt haben; unter ihnen war besonders Ayod'hya in Südindien ausgezeichnet. Den überlieferten Lichtpunkt der indischen Geschichte, die Regierung des Wikramâditya haben wir schon erwähnt. Aber auch hier

zeigt sich, daß der Zufall der Persönlichkeit des Regenten alles ist und von ihr alles abhängt. Im ganzen aber besteht der politische Zustand auf dem Kastenwesen, und infolgedessen ist alles durch List, Gewalt und Tyrannei produziert.

Schiffahrt haben die Inder wie die Chinesen seit langer Zeit nicht getrieben, wenn auch in ihren Sagen einzelne Gerüchte darüber vorkommen. Das Prinzip des Meeres ist ihnen fremd. Eroberungen haben sie nie gemacht, Handel vielleicht in früherer Zeit getrieben. Ein Handelsweg scheint nach Ägypten über den Arabischen Meerbusen gegangen zu sein. Später aber ist die Schiffahrt überhaupt durch ein Religionsgesetz verboten worden. Auf das Ganze ihres Zustandes hatte Schiffahrt und Handel keinen Einfluß gehabt und hörte früh ganz auf, sobald die Bildung bei ihnen weiter fortschritt und sich die Kasten sowie das, was für rein und unrein galt, strenger schieden.

Wie die Natur Indiens, so zeigt der Zustand der indischen Staaten einen steten Wechsel zwischen gänzlichem Ersterben und üppiger Vegetation. Dieser Zustand geht aus dem ganzen Begriffe des indischen Lebens und seiner Notwendigkeit hervor.

Am geeignetsten, das Land zu beherrschen, haben sich die Engländer gezeigt, indem sie bei den fremden Religionen am ruhigsten blieben. Sie sehen dem Verbrennen der Witwen ruhig zu und liefern Waffen zu den einheimischen Kriegen. Überhaupt respektieren sie die Gewohnheiten der Inder. Sie haben sie wohl neuerdings von den alten strengen Gesetzen abzubringen gesucht, doch nicht so, daß sie nicht die von den Indern strenge beobachteten Gesetze duldeten. Die Engländer zeichnen sich dadurch aus und haben Erfolg damit, ihre Herrschaft zu heben, daß sie die Sitten und Eigentümlichkeiten der Völker so hoch respektieren. Die Franzosen sind solcher Duldung nicht fähig und haben deshalb ihre Angelegenheiten selbst vernichtet. Die Engländer, oder vielmehr die ostindische Kompagnie, sind die Herren des Landes; denn es ist das notwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu sein, und China wird auch einmal diesem Schicksale sich fügen müssen. Die nicht direkt untergebenen Fürsten haben an ihren Höfen englische Agenten, und englische Truppen be-

finden sich in ihrem Sold. Seitdem das Land der Mahratten von den Engländern bezwungen worden ist, wird sich nichts mehr selbständig gegen ihre Macht erhalten, die schon im birmanischen Reiche Fuß gefaßt und den Burampútr, der Indien im Osten begrenzt, überschritten hat.

4. Das indische Leben.

a) Staats- und Kastenwesen.

Das indische Volk, das wir zu den Anfängen der Weltgeschichte zählen, ist wie das chinesische ein statarisches Volk. Das, was es jetzt ist, war es schon immer. Wir betrachten zunächst das von der weltlichen Seite Bestimmte und erinnern kurz an die Bedingungen der Lokalität.

Das eigentliche Indien ist das Land, welches die Engländer in zwei große Teile zerlegen: in Dekan, die große Halbinsel, die östlich den Meerbusen von Bengalen und westlich das Indische Meer hat, und in Hindostan, das vom Gangestal gebildet wird und sich gegen Persien hinzieht. Gegen Nordosten wird Hindostan vom Himalaya begrenzt, der von den Europäern als das höchste Gebirge der Erde anerkannt worden ist, denn seine Gipfel liegen gegen 26000 Fuß über der Meeresfläche. Jenseits dieser Berge fällt das Land wieder ab; die Herrschaft der Chinesen erstreckt sich bis dahin, und als die Engländer zu dem Dalai-Lama in Lhassa wollten, wurden sie von den Chinesen aufgehalten. Gegen Westen in Indien fließt der Indus, in dem sich die fünf Flüsse vereinigen, die das Pendschab genannt werden. Das Stromgebiet des Indus besteht im südlichen Teil meist aus Sandwüsten, die nur durch einzelne Oasen unterbrochen werden. Dagegen ist das Pendschab fruchtbar; bis hierher ist Alexander der Große vorgedrungen und erst 2100 Jahre nach ihm wieder die Engländer 1805. Die Herrschaft der Engländer dehnt sich nicht bis an den Indus aus; es hält sich dort die Sekte der Sihks auf, deren Verfassung durchaus demokratisch ist, und die sich sowohl von der indischen als von der mohammedanischen Religion losgerissen haben und die Mitte zwischen beiden halten, indem sie nur ein höchstes Wesen anerkennen. Sie sind ein mächtiges Volk

und haben sich Kabul und Kaschmir unterworfen. Außer diesen wohnen dem Indus entlang echt indische Stämme aus der Kaste der Krieger. Zwischen dem Indus und seinem Zwillingsbruder, dem Ganges, sind große Ebenen, und der Ganges bildet wieder große Reiche um sich her, in welchen die Wissenschaften sich bis auf einen so hohen Grad ausgebildet haben, daß die Länder um den Ganges noch in höherem Rufe stehen als die um den Indus. So bildet der Ganges den Mittelpunkt der indischen Welt; er ist der Hauptstrom, der heilige Strom.

Hindostan macht nur den einen Teil Indiens aus, der andere ist die eigentliche Halbinsel, im ganzen Dekan genannt. Die Küste Malabar ist schmal; von dieser Seite sind die Europäer nicht weit vorgedrungen. An der Küste Koromandel haben die Hauptströme Ausfluß; dort finden sich die großen Täler und Hochebenen, aber doch sehr verschieden von dem eigentlichen Indien des Ganges. Besonders blühend ist das Reich Bengalen. Der Nerbudda macht die Grenzscheide zwischen Dekan und Hindostan. Die Halbinsel Dekan bietet eine weit größere Mannigfaltigkeit als Hindostan dar; Gebirge durchschneiden, fruchtbare Ströme durchfließen es, und ihre Flüsse haben fast eine ebenso große Heiligkeit als der Indus und der Ganges, der ein ganz allgemeiner Name für alle Flüsse in Indien geworden ist, als der Fluß *κατ' ἐξοχήν*. Die Ausländer haben Land und Volk nach dem Indus genannt; die Bewohner selbst wissen von diesem Namen nichts und wurden nur von den Fremden Hindu genannt. Sie selbst haben dem Ganzen nie einen Namen gegeben; denn es ist nie ein Reich gewesen, und doch betrachten wir es als solches.

Was das politische und weiterhin auch das religiöse Leben betrifft und sich zunächst darauf bezieht, ist der Fortgang und die Bestimmung gegen das Chinesische. In China besteht die Gleichheit aller Individuen, aber damit verknüpft zugleich das Regiment von einem Mittelpunkte aus, worin die Individualität, das Besondere, zu keiner Selbständigkeit kommt, zu keiner subjektiven Freiheit. Es mangelt hier das Moment, daß die Idee des Staates in der Teilung konkret sei, ein Geistiges, Lebendiges, in sich Unterschiedenes, dessen Unterschiede sich als organische Glieder setzen. Das Nächste

von dieser Einheit ist, daß gegen die Gleichheit sich der Unterschied hervortut, und daß die Unterschiede bestimmt, selbständig werden gegen die, wie wir in China sehen, alles äußerlich beherrschende Einheit, daß das Besondere Selbständigkeit gewinne. Zu einem organischen Leben gehört die Einheit des Organismus, die eine Seele; dazu aber, daß er ein organisches Leben sei, gehört auch das Ausgebreitetsein in die Unterschiede, daß sich die Besonderheit unterschiedener Teile, oder richtiger Glieder entfalte, die sich in ihrer Partikularität zu ganzen Systemen ausbilden, so aber, daß ihre Tätigkeit die Einheit rekonstruiere. Dem chinesischen Prinzip geht die Freiheit, die Selbständigkeit der Besonderung ab.

Also die durch den Begriff notwendige geistige Bestimmung ist hier der Unterschied, die Selbständigwerdung der Unterschiede, und dies ist das Charakteristische der indischen Gestalt. Aus der Einheit des Despoten und der Individualität bilden sich selbständige Glieder heraus, Unterschiede im Innern des Volkes, die eine einheitliche Substanz voraussetzen; und insofern haben wir hier das Prinzip der Freiheit. Die Vernunft ist vorhanden in dem partikulären Sein; wir gewahren einen Übergang von dem ansichseienden Allgemeinen zur Partikularität. Aber diese Unterschiede fallen in die Natur zurück, so daß sie, statt im organischen Leben sich frei für sich zu bewegen und aus ihm die Einheit frei hervorzubringen, ganz versteinern und erstarren. Diese Festigkeit der Unterschiede hat das indische Volk, die indische Bildung, zur verworfensten Knechtschaft jeder Art von Geist herabgesetzt und verdammt. Diese ist unter dem Namen der Kasten bekannt.

Der Staat ist diese geistige Wirklichkeit, daß das selbstbewußte Sein des Geistes, die Freiheit des Willens als Gesetz verwirklicht werde. Dies setzt schlechthin das Bewußtsein des freien Willens überhaupt voraus. Im chinesischen Staate ist der moralische Wille des Kaisers das Gesetz; aber so, daß die subjektive, innerliche Freiheit dabei zurückgedrängt ist und das Gesetz der Freiheit nur als außerhalb der Individuen sie regiert. In Indien ist diese erste Innerlichkeit der Einbildung, eine Einheit des Natürlichen und Geistigen, worin weder die Natur als eine verständige Welt, noch das Geistige als das der Natur sich gegenüberstellende

Selbstbewußtsein ist. Hier fehlt der Gegensatz im Prinzip; es fehlt die Freiheit sowohl als an sich seiender Wille, wie auch als subjektive Freiheit. Es ist hiermit der eigentümliche Boden des Staates, das Prinzip der Freiheit gar nicht vorhanden: es kann also kein eigentlicher Staat vorhanden sein. Dies ist das erste; wenn China ganz Staat ist, so ist das indische politische Wesen nur ein Volk, kein Staat. Oder das Prinzip des Staates ist in Indien die Unfreiheit, die nur durch Abstraktion sich erhebt. Alles Sittliche hält sich auf diesem Standpunkte und breitet sich auf ihm aus. Bei dieser Selbstlosigkeit des konkreten Lebens können Staat, Vernunftgesetze, Sittlichkeit nicht vorhanden sein. Für das konkrete Bewußtsein bleibt nichts als die Willkür, die Zufälligkeit. Das patriarchalische Prinzip der Chinesen hat hier nicht Raum. Denn die Freiheit ist hier nur das Negative des Sichherausziehens aus aller Bestimmung des Lebens und Bewußtseins. Ferner, wenn also in China ein moralischer Despotismus war, so ist das, was in Indien noch politisches Leben genannt werden kann, ein Despotismus ohne irgendeinen Grundsatz, ohne Regel der Sittlichkeit und der Religiosität; denn Sittlichkeit, Religion, insofern die letztere sich auf das Handeln der Menschen bezieht, haben schlechthin zu ihrer Bedingung und Basis die Freiheit des Willens. In Indien ist daher der willkürlichste, schlechteste, entehrendste Despotismus zu Hause. Auch in China, Persien, der Türkei, Asien überhaupt ist der Despotismus heimisch und geht, wenn der Machthaber böse ist, in Tyrannei über. Das aber wird als etwas empfunden, das nicht in der Ordnung ist und an der Religion, an dem moralischen Bewußtsein der Individuen seine Mißbilligung findet. Die Tyrannei empört hier die Individuen, sie verabscheuen und empfinden sie als Druck; sie ist darum zufällig und außer der Ordnung, sie soll nicht sein. Aber in Indien ist sie in der Ordnung, denn hier ist kein Selbstgefühl, kein Bewußtsein der Moralität vorhanden, mit dem die Tyrannei vergleichbar wäre, und wodurch das Gemüt sich in Empörung setzte; es bleibt nur der körperliche Schmerz, die Entbehrung der nötigsten Bedürfnisse und der Lust, welche eine negative Empfindung dagegen enthalten.

Der Staat ist dazu bestimmt, das Gesetz der geistigen

Freiheit zu verwirklichen; er setzt also Bewußtsein des freien Willens voraus. Bei den Chinesen ist so der objektive Wille zum Gesetze gemacht als ein äußerlicher; bei den Indern ist Einheit des Äußerlichen und Innerlichen, aber nur die erste Erinnerung, Innerlichwerdung des Äußerlichen, wodurch weder das Äußerliche, die Natur, zu einer gegliederten Welt sich gestaltet, noch das Geistige, die Individualität, als Freies sich ihr gegenüberstellt. Dem indischen Geiste fehlt das Prinzip der Freiheit, das Sichzurückziehen des Geistes in sich; es kann also hier von einem Staate nicht die Rede sein. Indem es aber nun doch ein Zusammenleben, ein gesellschaftliches und zwar ein sehr gebildetes Leben gibt, so ist für das Bestimmen dessen, was recht, sittlich und moralisch in diesem Leben ist, kein Grundsatz vorhanden, keine Religiosität in Form des Gewissens usw. Insofern also regiert wird, herrscht ein ganz gesetzloser Despotismus. Religion ist genug da, aber nicht genug Religiosität.

Das indische Volk ist ein gebildetes Volk. Seine Bildung ist sehr alt, besonders im Bassin des Ganges und auch in dem des Nerbudda, in dem Boden der heißen Feuchtigkeit und Üppigkeit, wo ein friedlicher Zustand das Zusammenleben beförderte. Hier hat sich die eigentümlich indische Ordnung des Zusammenlebens entwickelt.

Das Leben eines Volkes ist ein großes Werk, das sich in verschiedene Geschäfte und Systeme teilt. In jedem vernünftigen Staate muß der Unterschied von Beschäftigungen hervortreten; Stände, aber noch mehr Individuen müssen sich herausgestalten: das Ganze aber muß getragen, zusammengehalten sein von der subjektiven Freiheit, Moralität, inneren Sittlichkeit der Individuen. Jene Unterschiede der Stände sind allgemein. Der Staat als solcher hat nur ein Geschäft; aber indem er sich besondert, teilt er sich in mehrere Beschäftigungen, und diese machen die organischen Glieder des Staates aus. Die Individuen, Familien sind nicht solche allgemeine Besonderheiten, sondern Einzelheiten, unterschiedene Persönlichkeiten. Der Unterschied kann bis dahin gehen, daß die einen die Sklaven der andern sind. Bei den Indern kann davon nicht die Rede sein, weil bei ihnen noch keine wahrhafte persönliche Freiheit vorhanden ist. Ebensowenig kann die subjektive Freiheit der Individuen, das Gewissen,

das auch in China mangelt, bei den Indern auftreten. Der wahre Staat muß auch moralische Subjekte haben. In China, wo die allgemeinen Besonderheiten, Geschäfte des Staates, ganz der gesetzlichen Zentralgewalt anheimfallen, können sie sich nicht zu besonderen Gliedern ausbilden. Bei den Indern sind solche Besonderheiten vorhanden, aber nicht als sittliche, sondern als natürliche Bestimmungen, als Kasten.

Das Geschäft des Staates ist erstens intelligentes, geistiges Leben, religiöses, wissenschaftliches Leben, zweitens ist es praktisches Leben, Gewalt, Verteidigung nach außen und innen, Geschäft der Tapferkeit, drittens Geschäft des Gewerbes, Befriedigung der Bedürfnisse, die sich auf vielfache Weise teilt in Stadt und Land, hier produzierend, dort formierend. Hieran schließt sich das vierte Geschäft, das Dienen, insofern sich die Individuen zum Privatdienst der übrigen Geschäfte bestimmen. Bei den Indern findet sich als fünfte Klasse noch eine Besonderheit von der vierten. Dieser Unterschied der Geschäfte ist durch Vernunft bestimmt. In Indien, wo von Freiheit und innerer Sittlichkeit noch nicht die Rede ist, sind nun die Unterschiede, die sich hervortun, nur die der Beschäftigungen, der Stände. Auch im freien Staate bilden sie besondere große Kreise für sich, und der Staat resultiert aus dem System der besonderen Beschäftigungen, die sich als große Massen versammeln, aber so, daß die Individuen darin ihre subjektive Freiheit behalten; doch in Indien kommt es auf das Miteinandergehen und die Unterschiedenheit der großen Massen heraus, die aber absolut befestigt werden, so daß ihr Unterschied das ganze politische Leben und das religiöse Bewußtsein bestimmt. Die Standesunterschiede bleiben dadurch, wie in China die Einheit, auf der gleichen ursprünglichen Stufe der Substantialität, d. h. sie sind nicht aus der freien Subjektivität der Individuen hervorgegangen.

Gehen wir genauer auf die Verhältnisse der Inder ein, so haben wir folgendes vor uns. Wenn wir nach dem Begriffe des Staates und dessen verschiedenen Geschäften fragen, so ist, wie gesagt, das erste wesentliche Geschäft dasjenige, dessen Zweck das ganz Allgemeine ist, dessen sich der Mensch zunächst in der Religion, dann in der Wissenschaft bewußt wird. Gott, das Göttliche ist das schlechthin Allgemeine. Der erste Stand wird daher der sein, wodurch das Göttliche

hervorgebracht und betätigt wird, der Stand der Brahminen. Das zweite Moment, oder der zweite Stand, wird die subjektive Kraft und Tapferkeit darstellen. Die Kraft muß sich nämlich geltend machen, damit das Ganze bestehen könne und gegen andere Ganze oder Staaten zusammengehalten werde. Dieser Stand ist der der Krieger, Kschatriya. Aus ihm gehen die Regenten hervor, obgleich auch oft Brahminen Fürsten gewesen sind, z. B. der letzte der Mahratten. Das dritte Geschäft hat zum Zwecke die Besonderheit des Lebens, die Befriedigung der Bedürfnisse, und begreift in sich Ackerbau, Gewerbe und Handel, die Klasse der Waisyas. Das vierte Moment endlich ist der Stand des Dienens, der des Mittels, dessen Geschäft ist, für andere um einen Lohn zu kurzer Subsistenz zu arbeiten, der Stand der Sudras (diese dienende Klasse kann eigentlich keinen besonderen organischen Stand im Staate ausmachen, weil sie nur den Einzelnen dient, ihre Geschäfte also zerstreute Geschäfte der Einzelheit sind, die sich an die vorigen anschließen). Auf sie folgt fünftens die unedle Kaste der Verachteten, Paria. Es gibt noch Unterabteilungen der Kasten, die in verschiedenen Gegenden sehr voneinander abweichen; man zählt ihrer 27 bis 36.

Gegen solche Stände regt sich namentlich in neuerer Zeit der Gedanke, daß man den Staat lediglich von der abstrakt rechtlichen Seite betrachtet und daraus folgert, es müsse kein Unterschied der Stände stattfinden. Aber Gleichheit im Staatsleben ist etwas völlig Unmögliches; denn es tritt zu jeder Zeit der individuelle Unterschied des Geschlechts und Alters ein, und selbst, wenn man sagt: alle Bürger sollen gleichen Anteil an der Regierung haben, so übergeht man sofort die Weiber und Kinder, welche ausgeschlossen bleiben. Der Unterschied von Armut und Reichtum, der Einfluß von Geschicklichkeit und Talent ist ebensowenig abzuweisen und widerlegt von Hause aus jene abstrakten Behauptungen. Wenn wir aber aus diesem Prinzip heraus die Verschiedenheit der Beschäftigungen und der damit beauftragten Stände uns gefallen lassen, so stoßen wir hier in Indien auf die Eigentümlichkeit, daß das Individuum wesentlich durch Geburt einem Stande angehört und daran gebunden bleibt. Dadurch fällt eben hier die konkrete Lebendigkeit, die wir entstehen sehen, in den Tod zurück, und die Fessel hemmt das Leben, das eben hervor-

brechen möchte; der Anschein von der Realisation der Freiheit in diesen Unterschieden wird damit vollkommen vernichtet.

Was die Geburt geschieden hat, soll hier die Willkür nicht wieder aneinander bringen, deswegen sollen sich die Kasten ursprünglich nicht miteinander vermischen und verheiraten. Doch zählt Arrian (Ind. 11.) schon sieben Kasten, und in neueren Zeiten hat man über dreißig herausgebracht, die dennoch also durch die Verbindung der verschiedenen Stände entstanden sind. Die Vielweiberei muß notwendig dazu führen. Einem Brahminen werden z. B. drei Weiber aus den drei andern Kasten gestattet, wenn er nur eine Frau zuvörderst aus seiner eigenen nahm. Brahminen können viele Frauen haben, auch solche, die sie gar nicht kennen, indem die Eltern ihnen bloß bekannt machen, daß sie ihnen ihre Tochter zur Frau gegeben haben, was für die Tochter eine Ehre und wodurch für sie gesorgt ist. Bei Festen suchen sich die Brahminen die schönsten Frauen aus, behalten sie und schicken sie nach Belieben wieder fort, ohne daß deren Männern irgendwelche Opposition erlaubt ist. Die Kinder, die aus solcher Vermischung der Kasten hervorgingen, gehörten ursprünglich keiner an. Einer der wenigen geschichtlich überlieferten Umstände ist die Disposition, die in früherer Zeit über solche Kinder getroffen worden ist. Ein König habe ein Mittel gesucht, um diese Kastenlosen einzurangieren, und dies sei zugleich der Anfang der Künste und Manufakturen geworden. Die Kinder wurden nämlich zu bestimmten Gewerben zugelassen; Burensunker war ihr Name. Eine Abteilung ward Weber, eine andere arbeitete in Eisen, und so traten noch mehr Klassen aus den verschiedensten Beschäftigungen hinzu. Daher die große Zahl der Kasten, deren es in den wilden Gegenden weniger gibt, wo weniger Kultur vorhanden ist. Die vornehmste dieser Mischlingskasten ist die, welche aus der Verbindung eines Brahminen mit einer Frau aus der Kriegerklasse entsteht; die niedrigste entsteht aus der Vermischung eines Sudra mit einer Frau aus der Brahminenkaste; es ist die der Chandâlas, die mit Abscheu betrachtet werden. Sie müssen Leichname wegschleppen, Verbrecher hinrichten, überhaupt alles Unreine besorgen. Diese Kaste ist ausgeschlossen und verhaßt, muß abgeschieden wohnen und fern von der Gemeinschaft mit anderen. Wenn

sie einem Manne aus einer höheren Kaste begegnen, müssen sie ihm aus dem Wege gehen, damit er nicht verunreinigt wird, und jedem Brahminen ist es erlaubt, den nicht sich Entfernenden niederzustoßen. Trinkt ein Chandâla aus einem Brunnen oder Teich, wie bei jedem Dorf in Indien einer ist, so ist dieser verunreinigt und muß von neuem eine Weihe empfangen.

Bei uns sind die Unterschiede der Beschäftigungen subjektiv; nach Vorstellung, Meinung, Umständen widmet sich jeder einem Geschäfte. In Indien sind sie an die Naturbestimmung der Geburt gebunden. Auch Plato erkennt solche Unterschiede an und schließt die Willkür aus. Aber bei ihm teilen die Vorsteher die Individuen den Ständen zu; und so ist es auch bei ihm noch ein menschlicher Wille, der die Verteilung unter die Stände regelt, wenngleich die subjektive Freiheit ausgeschlossen ist. In Indien ist die Natur dieser Vorsteher.

Diese Kastenordnung ist uralt. Wir haben schon erwähnt, daß Arrian von ihr berichtet; auch Strabo kennt sie. Doch fanden in jener Zeit noch Ausnahmen von dem Verbot der Heirat zwischen verschiedenen Kasten statt. Daß sich aber diese Ordnung so weit verbreitet und so stark befestigt hat, ist leicht zu begreifen, da, wenn in einer gemeinsamen Bildungsstufe an einem Punkte eine höhere Bildung aufgeht, die entfernteren Punkte sich leicht anschließen. Übrigens gibt es doch auch in Indien noch Völker, die zu diesem Unterschiede der Kasten noch nicht gekommen sind, sondern in gänzlicher Wildheit leben.

Die nächste Frage ist, wie diese Kastenordnung geschichtlich entstanden sei. Gewöhnlich meint man, die Unterschiede der Stämme hätten zu den Unterschieden der Geschäfte geführt. Die verschiedenen Kasten seien verschiedene Stämme, die sich zusammengefunden und dann ihre Verschiedenheit der Nationalbeschäftigung beibehalten haben. Die Brahminen sollen von Norden her nach Indien gekommen sein; das beruht auf Ausdrücken in indischen Büchern, kann aber nicht für geschichtlich genommen werden. Hauptsache ist, daß die unterschiedenen Stände nicht unterschiedenen Stämmen können zugeschrieben werden. Geschichtlich ist das nicht nachzuweisen. Die Teilung der Arbeit ist vielmehr der Anfang der

Bildung. Diese Unterschiede der Beschäftigung setzen immer schon ein Ganzes voraus, das sich in sie unterschieden hat. Das Eigentümliche bei den Indern ist nur dies, daß sich diese Unterschiede zu natürlichen fest bestimmt haben und an die Geburt gebunden sind. Ferner wäre zu fragen, ob ein Herr diese Unterschiede aufgerichtet hat oder ob sie sich bewußtlos gestaltet haben. Das Erste ist das Wahrscheinliche; ein Herr bedarf manches, er legt Verschiedenen Verschiedenes auf und kann sie für immer dazu bestimmen. Doch aber können die Unterschiede erst innerhalb des Ganzen hervortreten, das schon da ist; dann tritt das Weitere hinzu, daß sie zu solcher Festigkeit wie bei den Indern gebracht werden. Spuren des Kastenwesens gibt es so bei den Ägyptern und Medern auch, so auch in Persien. Dort lieferte eine Stadt Rosenöl, eine andere seidene Gewänder usf.; das hatte der Despot bestimmt und hielt es fest.

Die Inder, die keine Geschichtschreibung besitzen, die einer geschichtlichen Ansicht, wie die Chinesen sie haben, unfähig sind, geben uns über die Entstehung des Kastenwesens keine Nachricht; nur das, was wir von der Entstehung der Unterabteilungen ausgeführt haben, hat geschichtliches Aussehen. Von dem andern wissen sie nichts; was davon verlautet, ist durchaus mythisch. In ihren Kosmogonien wird gesagt, die Kasten seien aus den verschiedenen Körperteilen des Brahma hervorgegangen und zwar die Brahminenkaste aus dem Munde des Brahma, die Kriegerkaste aus seinen Armen, die Gewerbetreibenden aus seiner Hüfte, die Dienenden aus seinem Fuße. So bleibt man auf Vermutungen angewiesen. Manche Historiker haben die Hypothese aufgestellt, die Brahminen hätten ein eignes Priestervolk ausgemacht, und diese Erdichtung kommt vornehmlich von den Brahminen selbst her. Doch war es gerade in neuerer Zeit, daß man bei uns von Priestervölkern gesprochen hat, von den Etruskern z. B. Das ist etwas Leeres; ein Volk rein von Priestern ist sicherlich die größte Absurdität, denn a priori erkennen wir, daß ein Unterschied von Ständen nur innerhalb eines Volkes statthaben kann. In jedem Volke finden sich sogleich die verschiedenen Beschäftigungen, denn sie gehören der Objektivität des Geistes an; und es ist wesentlich, daß ein Stand den andern voraussetzt und daß die Entstehung der Kasten

überhaupt erst Resultat des Zusammenlebens ist. Im einfachen patriarchalischen Zustande kommen wohl die verschiedenen Geschäfte bei einem Individuum vor, aber auch da werden sie besondern Knechten, Gliedern der Familie zugeteilt. Priester können nicht bestehen ohne einen Stand, der die Erde bebaut, das Land verteidigt. Krieger für sich allein wären Räuber und gehören nicht einem gebildeten Zustande an. Stände können sich nicht äußerlich zusammenfinden, sondern nur aus dem Innern heraus gliedern; sie kommen von innen heraus, aber nicht von außen hinein. Sie sind Bedingungen für alles geistige Leben und notwendig aus einer ersten Gemeinsamkeit hervorgegangen. Daß in einem gemeinsamen Zusammenleben solche Unterschiede hervortreten, gehört zur Bildung überhaupt, und in dem fruchtbaren Tal des Ganges hat sich notwendig Geschäftigkeit und dadurch Bildung eingefunden.

Es ist natürlich, daß die Söhne das Geschäft der Eltern fortsetzen; darin liegt kein Mangel an Bildung und Freiheit. Ein weiteres aber ist die absolute Befestigung solcher Geschäfte an die Familie und der Familie an solche Geschäfte, so daß dem Individuum kein Übergang zu einem andern Geschäfte offen steht. Dieser Umstand, daß die Unterschiede hier der Natur anheimgefallen sind, gehört überhaupt dem an, was wir als orientalisches Prinzip überhaupt erkannt haben. Die Beschäftigung gehört der Subjektivität des Menschen an; darin liegt, daß er sich seine Beschäftigung wählen kann, berechtigt ist, von einer zur andern überzugehen. Aber im orientalischen Prinzip ist die Innerlichkeit noch nicht als ein Selbständiges überhaupt anerkannt. Indem hier solche Unterschiede sich hervortun, ist damit die Freiheit der Subjektivität noch nicht verbunden; sie werden von der Natur bestimmt wie in China das Ganze von der Person des Kaisers.

Das aber könnte im allgemeinen noch nicht als die Entwürdigung angesehen werden, zu der in Indien die Zustände wirklich hinabsinken. Wir haben die Unterschiede als solche der Beschäftigung in irdischen Dingen bezeichnet; Krieg, Ackerbau, Handel, Staatsdienst bestehen tatsächlich als Arten von Beschäftigungen nebeneinander, und ihr Inhalt betrifft nur das Besondere der Tätigkeit des Menschen. Über dieser besonderen Tätigkeit aber steht ein Höheres. Im Feudal-

wesen des Mittelalters beobachten wir auch so einen Zustand; dort aber war die Möglichkeit vorhanden, daß das Individuum aus jedem Stande in den geistlichen und also in den gelehrten Stand übergehen konnte und damit in das, was wir Zivilämter nennen. Auch bei uns tut der Zufall der Geburt ungemein viel; dadurch liegt es jedem am allernächsten, welchen Stand er wählt. Wenn man zählen wollte, so würde man finden, daß der Stand, der frei gewählt zu sein schien, in den meisten Fällen durch die Geburt bestimmt worden ist. Aber bei uns steht über all den besondern Beschäftigungen ein Höheres, Ausgleichendes, das für sie nicht die Gestalt eines Besonderen hat: die Religion, in der alle Menschen gleich sind. Aber nicht nur gleich sind sie; sondern in der Religion und durch die Religion sind alle gewürdigt, einen absoluten Wert zu haben, der von dem besonderen des Standes ganz frei ist. Hiervon aber ist in Indien das bare Gegenteil der Fall.

Außer dieser ganz geistigen Sphäre, der vollkommenen Freiheit des Geistes, ist eine weitere Sphäre vorhanden, insofern das freie Geistige in das Weltliche eingreift. Die angewandte Religiosität ist das, was wir Sittlichkeit nennen. Sittliche Würde kann jeder Mensch in jedem Stande sich geben und soll sie sich geben. Sittliche Würdigkeit hat jeder Mensch in sich selbst, und die Oberen haben sie nicht für sich allein; wodurch sie in sich selbst eine Achtung und sittliche Pflichten haben gegen die, die ihnen nach der Seite des Standes untergeordnet sind. Das Recht aber überhaupt, Recht der Person, des Eigentums ist es, wodurch die der Bildung, dem Stande nach Unterschiedenen gleichgesetzt sind. So ist es in Indien nicht; sondern da erschöpft die natürliche Verschiedenheit alle Verhältnisse des Lebens. Die Unterschiede beschränken sich nicht auf die Objektivität des Geistes, sondern erstrecken sich auf seine absolute Innerlichkeit; deshalb ist keine wahre Religiosität, Sittlichkeit, Recht und Gerechtigkeit vorhanden.

Danach haben wir nun den Unterschied der Kasten zu betrachten. Die Verschiedenheit in Ansehung des Rechts sowohl wie des Sittlichen, die auf den Kasten beruht, enthält die mannigfaltigsten Züge. Die Kasten haben gegeneinander verschiedene Rechte, die absolute, religiöse sind. Die Gleichheit der Bürger, die wir in China gesehen haben, besteht hier nicht, sondern eine Ungleichheit, die schauderhaft durch alle Ver-

hältnisse des menschlichen Lebens geht. Jede Kaste hat ihre besondern Pflichten und Rechte; die Pflichten und Rechte sind daher nicht die des Menschen überhaupt, sondern die einer bestimmten Kaste. Wenn wir sagen würden, Tapferkeit ist eine Tugend, so sagen die Inder dagegen: Tapferkeit ist die Tugend der Kschatriyas. Menschlichkeit überhaupt, menschliche Pflicht und menschliches Gefühl ist nicht vorhanden, sondern es gibt nur Pflichten der besondern Kasten. Alles ist in die Unterschiede versteinert, und über dieser Versteinerung herrscht die Willkür. Sittlichkeit und menschliche Würde ist nicht vorhanden, die bösen Leidenschaften gehen darüber; der Geist wandert in die Welt des Traumes, und das Höchste ist die Vernichtung.

Besonders ist das Verhältnis der Brahminen zu betrachten, die über die andern eine so ungeheure Überlegenheit haben, daß sie die Götter für die andern sind, daß das Verhältnis der andern Kasten zu ihnen selbst wesentlich die Religion ist. Die Brahminen sind schon durch die Geburt im Besitz des Göttlichen. Somit enthält der Kastenunterschied auch den Unterschied von gegenwärtigen Göttern und von endlichen Menschen. Die andern Kasten können zwar ebenfalls der Wiedergeburt teilhaftig werden; aber sie müssen sich unendlichen Entsagungen, Qualen und Büßungen unterwerfen.

Diese von andern erst mühsam zu erwerbende Hoheit besitzen also die Brahminen durch die Geburt. In ihrer Kleidung zeichnen sie sich durch einen von der Schulter herabhängenden Strick aus, vor dem, wenn er aus den Kleidern sichtbar wird, die andern niederfallen müssen. Der Inder einer andern Kaste hat nämlich den Brahminen als einen Gott zu verehren, vor ihm niederzufallen und zu sprechen: du bist Gott.

b) Das Rechtswesen.

Für das gesamte Rechtswesen der Inder sind diese Kastenunterschiede bestimmend. So ist vorzüglich das Leben der Brahminen geheiligt; für Verbrechen haftet es nicht, ebensowenig kann ihr Gut in Beschlag genommen werden. Alles, was der Fürst gegen sie verhängen kann, läuft auf die Landesverweisung hinaus. Die Engländer wollten ein Geschworenengericht in Indien einsetzen, das zur Hälfte aus Europäern, zur Hälfte aus Indern zusammengesetzt sein sollte, und legten

den Indern, die darüber ein Gutachten abgeben sollten, die den Geschwornen zu erteilenden Vollmachten vor. Die Inder machten nun eine Menge von Ausnahmen und Bedingungen und sagten unter anderm, sie könnten nicht ihre Zustimmung dazu erteilen, daß ein Brahmine zum Tode verurteilt werden dürfe, andrer Einwendungen, zum Beispiel, daß sie einen toten Körper nicht sehen und untersuchen dürften, nicht zu gedenken. Der Brahmine besitzt eine solche Macht, daß den König der Blitz des Himmels treffen würde, der Hand an denselben oder an seine Güter zu legen wagte; denn der geringste Brahmine steht so hoch über dem König, daß er sich verunreinigen würde, wenn er mit ihm spräche, und daß er entehrt wäre, wenn seine Tochter sich einen Fürsten erwählte. In Manus Gesetzbuch heißt es: Will jemand den Brahminen in Ansehung seiner Pflicht belehren, so soll der König befehlen, daß dem Belehrenden heißes Öl in die Ohren und in den Mund gegossen werde; wenn ein nur einmal Geborener einen zweimal Gebornen mit groben Invektiven insultiert, so soll ihm seine Zunge gestutzt werden; wenn er ihm Schimpfnamen beilegt, die Schmähungen enthalten, z. B. „Auswurf der Brahminen", so soll ihm ein glühender Eisenstab von zehn Zoll Länge in den Mund gestoßen werden. Dagegen wird einem Sudra glühendes Eisen in den Hintern angebracht, wenn er sich auf den Stuhl eines Brahminen setzt, und der Fuß oder die Hand abgehauen, wenn er einen Brahminen mit den Händen oder mit den Füßen stößt. Wenn einer den Brahminen anpißt, so ist die Strafe so fürchterlich, daß der Verfasser des Auszugs, aus dem dies genommen ist, sich scheut, sie anzugeben. Es ist sogar falsches Zeugnis abzulegen und vor Gericht zu lügen gestattet, falls nur dadurch ein Brahmine von der Verurteilung gerettet wird.

Sowie die Brahminen Vorzüge vor den andern Kasten haben, so haben auch die folgenden einen Schritt über die voraus, die ihnen untergeordnet sind. Wenn ein Sudra von einem Paria durch Berührung verunreinigt würde, so hat er das Recht, ihn auf der Stelle niederzustoßen. Die Menschenliebe einer höheren Kaste gegen eine niedere ist durchaus verboten, und einem Brahminen wird es nimmermehr einfallen, dem Mitgliede einer andern Kaste, selbst wenn es in Gefahr wäre, beizustehen. Die andern Kasten halten es

für eine große Ehre, wenn ein Brahmine ihre Töchter zu Weibern nimmt, was ihm aber, wie schon gesagt worden, nur dann gestattet ist, wenn er schon ein Weib aus der eignen Kaste besitzt. Daher die schon erwähnte Freiheit der Brahminen, sich Frauen zu nehmen und sie wieder wegzuschicken, wie es ihnen beliebt. In Ansehung des Eigentums sind die Brahminen sehr im Vorteil; denn sie zahlen keine Abgaben.

Die bürgerliche Gesetzgebung der Inder ist in den Gesetzbüchern des Manu enthalten, die von den Engländern übersetzt worden sind. Sie ist aber sehr verworren und unvollständig. Im Gesetzbuche des Manu steigen die Strafen, je niedriger die Kaste ist. Wenn ein Mann aus höherer Kaste einen aus einer niederen anklagt und die Klage sich als unrichtig erweist, so ist er straflos; auf dem umgekehrten Falle steht harte Strafe. Auch im Falle des Ehebruchs besteht ein großer Unterschied. Hat ein Mann aus niederer Kaste mit einer Frau aus einer höheren Ehebruch begangen, so wird er auf einem eisernen Bette verbrannt; der umgekehrte Fall ist straflos. Wenn jemand aus niederer Kaste mit einer Person aus höherer Kaste sich Gleichheit herausnimmt, z. B. zugleich mit ihm spricht, so wird er nach dem Verhältnis seines Vermögens bestraft. Nur der Fall des Diebstahls ist ausgenommen; er wird in den höheren Kasten härter bestraft als in den niedrigen. So ist auch in Ansehung der Zinsen die gesetzliche Vorschrift nach den Kasten abgestuft. Einem Brahminen dürfen nur 2 Prozent abgefordert werden, einem Kschatriya 3, einem Waisya 4; bei einem Sudra läßt das Gesetz 5 Prozent zu. Das Eigentum der Brahminen ist, wie gesagt, von allen Abgaben frei.

Die Strafen sind überhaupt höchst grausam und hart; aber Leben und Eigentum eines Brahminen kann nie in Gefahr kommen, er mag Verbrechen begehen, wie er will. Die Strafen haben zum Prinzip die abstrakte Wiedervergeltung, so daß jeder an dem Gliede bestraft wird, mit dem er den andern verletzt hat. Im Gesetzbuche des Manu sind zehn Stellen für die Bestrafung genannt: Zunge, Ohren, Augen, Hände, Füße, Kopf, Leib, Nase, Zeugungsteile und Eigentum. Der Brahmine aber darf an diesen zehn Stellen nie verletzt werden. Die einzige Strafe, die ihn treffen kann, ist die Verbannung, nicht aus Indien überhaupt, sondern nur aus seiner Gegend, seinem Fürstentum. Die unglücklichen

Subjekte der vierten Klasse dagegen haben kein Recht über sich selbst; sie werden von den Brahminen zur Arbeit gebraucht. Die Chandala vollends müssen sich, wie schon erwähnt, vor den Augen der Brahminen verbergen, damit sie von ihnen nicht niedergestochen werden, da sie in deren Augen nur Tiere sind. Weiß ein Sudra etwas von den heiligen Büchern, die nur die Brahminen lesen dürfen, so wird er mit dem Tode bestraft. Nach Manus Gesetz darf der Brahmine dem Sudra keinen Rat erteilen, auch nicht betreffend die Abbüßung der Sünde. Er darf ihn kein Gebet lehren, und wenn ihm ein Sudra beschwerlich fällt, so zeigt er ihn der Obrigkeit an, die ihn mit dem Tode bestraft. Jede Berührung eines Sudra macht den Brahminen unrein. Wenn ein Sudra etwas aus den Vedas liest, so soll heißes Öl in seinen Mund, wenn er einer Vorlesung aus den Vedas zuhört, soll es ihm in die Ohren gegossen und diese dann mit Wachs zugestopft werden.

Keine Kaste geht über ihr angewiesenes Gewerbe hinaus; jede hat ihre besonderen Gesetze und Regeln über die gemeinsten Dinge des Lebens. Sie sind durch eine unendliche Menge von Bestimmungen, Unterschieden, Handlungsweisen Gebräuchen, die der einzelnen Kaste vorgeschrieben sind, voneinander getrennt. Die Europäer haben viel Not mit diesem Kastenwesen. Namentlich bei Anwerbung von Soldaten hat es den Engländern unendliche Schwierigkeiten bereitet. Anfänglich nahm man sie aus der Sudrakaste, die nicht so vielen Verrichtungen unterworfen ist; mit diesen war aber nichts zu machen, daher ging man zu der Klasse der Kschatriya über; aber diese hat unendlich viel zu besorgen; sie darf kein Fleisch essen, keinen toten Körper berühren, aus einem Teiche nicht trinken, aus dem Vieh oder Europäer getrunken haben, das nicht essen, was andre kochten, usw. Ferner darf ein Krieger nicht schanzen, nichts tragen, keine Kanone ziehen; und so fordert eine Armee von 20000 Mann einen Troß von 100000. Lally-Tollendal[1]) wollte die Leute

[1]) Thomas Arthur, Graf von Lally, Baron von Tollendal, vertrieb 1758 als französischer Gouverneur die Engländer von der Koromandelküste, wurde von ihnen mangels gehöriger Unterstützung aus Frankreich in Pondichéry eingeschlossen und nach langer Belagerung 1761 zur Übergabe gezwungen; er endete als Opfer eines Justizmordes in Frankreich auf dem Schafott.

zwingen, verschiedene Geschäfte zu besorgen; aber sie liefen davon, und er mußte seinen Plan aufgeben. Jeder Inder tut nur ein Bestimmtes, so daß man unendlich viele Bedienten haben muß und ein Leutnant dreißig, ein Major sechzig besitzt. Jede Kaste hat also ihre eignen Pflichten; je niedriger die Kaste, desto weniger ist für sie zu beobachten, und wenn jedem Individuum durch die Geburt sein Standpunkt angewiesen ist, so ist außer diesem fest Bestimmten alles andere nur Willkür und Gewalttat.

Wenn ein Inder, es sei ein Brahmine oder das Mitglied einer andern Kaste, etwas begeht, was gegen die Vorschrift überhaupt oder gegen die Vorschrift seiner Kaste verstößt, so gilt er als von selbst aus der Kaste ausgeschlossen. Er wird aus ihr ausgestoßen, ist ein Auswürfling und ohne allen Schutz der Gesetze. Doch kann solch Unglücklicher auch wieder redintegriert werden. Bei geringen Verstößen kann die Wiederaufnahme schon dadurch erfolgen, daß er dem Brahminen Geld und einigen Mitgliedern seiner Kaste einen Schmaus gibt. Bei schwereren Vergehen und wenn der Brahmine streng ist, treten härtere Strafen ein. Die hauptsächliche Form der Buße besteht darin, daß der Ausgestoßene sich einen Haken durch den Rücken, den Schultermuskel oder durch die Hüfte muß bohren lassen; dieser Haken ist an einem Querholz angehängt, das auf einem Pfahle drehbar befestigt wird. Der Unglückliche wird an diesem Haken in die Höhe gezogen, das Querholz in Drehung versetzt und er so eine halbe, eine ganze Stunde und länger in der Luft herumgeschwenkt. Von den Engländern wird dies Verfahren in den meisten Fällen nicht gestattet.

Eine sonderbare Form der Wiederaufnahme der Brahminen ist hier zu erwähnen. Ein Raja hatte zwei Brahminen nach England geschickt, um bei der Ostindischen Kompanie sein Interesse wahrzunehmen; diese sendet oft die schlechtesten Subjekte nach Indien, die auf alle Weise einer Gewalt, die über sie verhängt ist, zu entfliehen trachten. Die Brahminen kamen zurück, ohne einen Erfolg erzielt zu haben. Es wurde ihnen bei ihrer Heimkehr erklärt, daß sie durch ihre Reise ihre Kaste verloren hätten. Dem Inder nämlich ist es verboten, über Meer zu fahren, den Brahminen obendrein, den Indus zu überschreiten, schwimmend oder auf einer Brücke

oder im Schiffe; wenn sie auf Adlern oder in Luftballons fliegend hinüber könnten, wäre es ihnen gestattet. Nun waren jene beiden Männer nur bei ihrer Rückreise über den Indus gekommen; man nahm sich ihrer an, aber sie wurden doch aus der Kaste gestoßen. Der Raja, der sie abgesandt hatte, nahm dann die Redintegration vor; sie mußten, um wieder in ihre Kaste aufgenommen zu werden, aus dem Bauche einer goldenen Kuh noch einmal geboren werden. Die Kuh ist das allgemeine Symbol, die leibliche Gegenwart der Naturgewalt überhaupt, der Ochs ist das besondere Symbol, die leibliche Gegenwart der Zeugungskraft. Der Raja setzte es durch, daß er nicht eine ganz goldene Kuh herzustellen brauchte; sie wurde aus Holz gebildet, aber ihre Geschlechtsteile mußten aus Gold sein. In ihren hohlen Bauch wurden die Brahminen dann eingesperrt und mußten durch die Geschlechtsteile hinauskriechen. Dies war die Wiedergeburt der Brahminen.

Eine häufig aufgestellte Frage ist die nach dem Grundeigentum. Es ist nicht sicher festzustellen, ob die Landbauern, die Inder aus niederer Kaste, Landeigentum besitzen oder in Erbuntertänigkeit leben. Die Engländer haben in Ansehung der sehr wichtigen Folgen, die mit dieser Frage verknüpft sind, die genaueste Untersuchung angestellt, aber sie konnten auf keinen sichern Grund kommen. Sehr viel Worte waren das Resultat der sehr weitläufigen Untersuchung; aber es hat sich nicht erweisen lassen, ob in Indien überhaupt das bebaute Land Eigentum des Bebauers oder eines sogenannten Lehnsherrn sei. Als die Engländer Herren von Bengalen, einem Lande mit 30 Millionen Einwohnern, wurden, hatten sie nämlich ein großes Interesse, die Art der Abgaben vom Eigentum zu bestimmen, und mußten erfahren, ob sie diese den Bauern oder den Oberherren aufzulegen hätten. Sie taten das letztere; aber nun erlaubten sich die Herren die größten Willkürlichkeiten: sie jagten die Bauern weg und erlangten unter der Angabe, daß soundsoviel Land unbebaut sei, eine Verminderung des Tributs. Die fortgejagten Bauern nahmen sie dann wieder für ein Geringes als Tagelöhner an und ließen das Land für sich selbst kultivieren. Neuerdings hat man sich für die Ansicht entschieden, daß der Bauer wirklich Eigentümer seines Landes sei. Da aber auf dem Grund und Boden nicht bloß feste Renten liegen,

sondern außerdem auch noch Abgaben zu leisten sind, so daß dem Bauern nur die Hälfte seines Ertrages bleibt, so befindet er sich doch nur in der Lage eines Tagelöhners. Vielfach geben sich deshalb die Bauern bloß für Tagelöhner aus, weil sie sich dann besser stehen. Bei den im englischen Parlament darüber gepflogenen Verhandlungen hat sich einerseits gezeigt, daß der Fürst, der Raja, der Grundherr ist, daß aber der Bauer auch ein erbliches Recht an den Teil der Grundrente hat, der nicht dem Raja zufällt. Oberst Mackenzie[1]) hat über 2000 Dokumente gesammelt, Inschriften über Verschenkungen von Land durch die Fürsten an Tempel wie über Verkäufe von Land an Privatpersonen. Aus ihnen ging hervor, daß der Raja nur das bebaute Land und also die ihm davon zukommende Grundrente abgetreten hatte.

Jedes Dorf bildet eine Gemeinde, die den Acker unter die Gemeindeglieder verteilt. Früher hat jedes Dorf sich gegen die andern und gegen Räuber befestigt; erst in der neuesten Zeit, als das Eigentum sicherer geworden, haben die Einwohner diese Befestigungen zerstört. So hat Lord Hastings vor zwei Jahren im Parlament berichtet[2]). Über jeden Distrikt ist ein bevollmächtigter Steuereinnehmer, Zimendar, gesetzt, der den Anteil des Raja zu erheben hat. Die Engländer haben diese Zimendars für den richtigen Eingang der Steuern responsabel gemacht und es ihnen überlassen, sich mit den Bauern zu arrangieren. So haben sie die Zimendars wie Grundherren angesehen, was sich für das Land sehr schädlich erwiesen hat und wodurch es gekommen ist, daß vor einiger Zeit über eine Million Hindu vor Hunger gestorben ist. Die Hälfte des Ertrages von allem Grundeigentum der Bauern erhält der Raja, oder sie fällt dem Zimendar zu, der an die Fürsten einen bestimmten Anteil abzugeben hat. Die andere Hälfte bekommen die Bauern; sie muß für die Kosten der Bebauung und für den Unterhalt der Bauern hinreichen. Außerdem aber sind davon noch andere Kosten im voraus abzuziehen. Denn an die Personen, die außer den Bauern zu jedem Dorfe gehören, werden ver-

---

[1]) Mackenzie, Colin, 1753(?)—1821, Oberst des Madras-Engineer-Regiments, als Topograph, Altertumsforscher und Sammler um die Kenntnis Indiens verdient.

[2]) Der Satz stammt aus dem Kollegheft von 1822/23.

hältnismäßige Portionen abgegeben. Es sind das der Ortsvorsteher, der Richter, der Aufseher über das Wasser, der Brahmine für den Gottesdienst, der Astrolog (der auch ein Brahmine ist und die glücklichen und unglücklichen Tage angibt), der Schmied, der Zimmermann, der Töpfer, der Wäscher, der Barbier, der Arzt, die Tänzerinnen, der Musikus, der Poet. Dies ist fest und unveränderlich und unterliegt keiner Willkür. Solch ein Dorf ist ganz unabhängig. Ein weiterer Zusammenhang zwischen Fürst und Untertanen besteht nicht. Soldaten werden nicht gestellt, ebensowenig andere Pflichten erfüllt. So erfährt das Volk in den Dörfern auch die Regierungsveränderungen oft erst nach langer Zeit. Alle politischen Revolutionen gehen daher gleichgültig an dem gemeinen Inder vorüber; denn sein Los verändert sich nicht.

Für die Rechtspflege bezeichnend ist auch die Anschauung über die Aussagepflicht vor den Gerichten. Weder der König, noch der Koch, noch öffentliche Tänzer und Sänger dürfen vor Gericht Zeugnis ablegen. Aber auch kein angesehener Mann darf es, wenn er nur Töchter und keine Söhne hat. Frauen dürfen nur gegen Frauen als Zeugen auftreten. Im Gesetzbuch des Manu ist es ausdrücklich erlaubt, falsches Zeugnis abzulegen, z. B. wenn das falsche Zeugnis jemandem das Leben erhalten, das wahre ihn das Leben kosten würde, ist ein Meineid verdienstlich und ehrenvoll. Ebenso, wenn eine Heirat durch ein falsches Zeugnis zustande kommen kann, oder wenn ein Mann aus Antrieb der Lust einer Frau oder einem Mädchen etwas vorlügt, ist die Lüge gestattet. Natürlich darf deshalb auch jeder die Unwahrheit aussagen, wenn er durch die Wahrhaftigkeit seiner Aussage sein Eigentum oder sein Leben in Gefahr bringen würde. Hat der König aus Nachlässigkeit einen Angeklagten verurteilt oder ist bei der bekannten Strenge des Königs zu befürchten, daß er bei wahrhaftem Zeugnis einen Menschen zum Tode verurteilen würde, so ist die Unwahrheit der Wahrheit vorzuziehen. Auch gegen die, welche zur Erforschung von Schätzen die Folter anwenden, sind falsche Aussagen erlaubt; und schließlich ist es verdienstlich, daß man zugunsten eines Brahminen falsches Zeugnis gibt.

Daß bei Schuldverhältnissen die Höhe der Zinsen nach dem Range der Kasten abgestuft ist, haben wir schon er-

wähnt. Bemerkenswert ist die Art, wie die Schulden eingetrieben werden. Zuerst wird der Schuldner gemahnt; bleibt dies fruchtlos, so übergibt der Gläubiger sein Pfand an die Obrigkeit und erhält dann das Recht, die Frau, die Kinder, das Vieh, die Kleider des Schuldners zu beschlagnahmen. Endlich pflegten die Gläubiger sich auch vor die Türen der Schuldner zu setzen, um zu sehen, ob sie sich dadurch zur Zahlung bewegen lassen. Setzt sich ein Brahmine vor die Tür seines Schuldners, so entsteht ein Wetteifer im Fasten, weil in Gegenwart der Brahminen der Schuldner nichts essen darf. Auf diese Weise hat selbst unter englischer Herrschaft ein Brahmine, dem das Gericht seine Forderung abgesprochen hatte, eigenmächtig die Appellation ergriffen und seine Forderung durchgesetzt. Der merkwürdigste Ausweg, den ein Brahmine ergreift, um seinen Schuldner zur Zahlung zu zwingen, besteht darin, daß er mit Dolch oder Gift versehen zu ihm geht und ihm droht, daß er sich selbst das Leben nehmen werde. Dann nämlich stehen dem Schuldner, der am Tode eines Brahminen schuld ist, fürchterliche Qualen bevor.

Bei Erbschaften sind die Frauen ganz ausgeschlossen. Testamente werden nicht gemacht. Sind keine männlichen Erben vorhanden, so fällt das Vermögen dem Raja zu.

Die Vielweiberei ist in Indien einheimisch. Die Frauen leben in einem durchaus subordinierten Zustande der Verachtung; dürfen sie doch nicht einmal in Gegenwart ihres Mannes essen. Sie werden auch mehr oder weniger durch den Bräutigam ihren Eltern abgekauft; dies ist das Herkommen, obwohl es gesetzlich verboten ist. Der Kaufpreis beträgt gewöhnlich eine Kuh; überhaupt aber wird über ihn ein Vertrag geschlossen. Der Vater macht alles aus; dem Mädchen bleibt keine Wahl. Es ist Pflicht jeden Inders, sich zu verheiraten, und Pflicht jeden Vaters, seine Tochter zu verheiraten. Hat er sie drei Jahre nach Eintritt ihrer Mannbarkeit noch nicht an den Mann bringen können, so steht der Tochter das Recht zu, sich selbst einen Mann zu wählen. In mehreren Gegenden von Indien und Tibet besteht gar Vielmännerei, wodurch das weibliche Geschlecht noch viel verächtlicher dasteht; es halten sich z. B. mehrere Brüder eine Frau als Magd und gemeinschaftliches Werkzeug ihrer Begierden. Es ist schon erwähnt worden, daß in Indien ein

Vater für seine Tochter dadurch sorgen kann, daß er sie einem Brahminen zur Frau gibt. Die ehelichen Pflichten sind, sobald Brahminen nach Frauen begehren, wie ebenfalls schon erwähnt wurde, gleichsam suspendiert. Den Fakiren steht jedes Haus offen und jede Frau zur Verfügung; sie ziehen einzeln oder zu zehn- bis zwölftausend umher, gehen nackt, sammeln sich aus allen Kasten und werden für heilig gehalten. Den Griechen waren sie unter dem Namen der Gymnosophisten bekannt. — An der Küste von Malabar besteht überhaupt kein eheliches Verhältnis; hier wohnen die Familien, Brüder mit den Schwestern zusammen. Die Männer nehmen die Frauen, mit denen sie sich verbinden, nicht in das Haus auf; und als Kinder des Hauses gelten so die Kinder der Schwestern.

c) Brauch und Sitte.

Das indische Leben liegt unter einer ungeheuern Menge von Beschränkungen. Besonders auf den Brahminen ruht ein Joch der mannigfaltigsten, rein äußerlichen Vorschriften. Die Pflichten des Brahminen, des hohen Wesens, durch die er seiner Substanz Ehre machen soll, können eben nicht in sittlichen Handlungen bestehen, sondern vielmehr, da alle Innerlichkeit fehlt, in einem Wust von Gebräuchen, welche auch für das äußerliche unbedeutendste Tun Vorschriften erteilen und die gleichgültigsten Bestimmungen enthalten, etwas Verächtliches für die vernünftige Betrachtung. Das Leben des Menschen, sagt man, soll ein beständiger Gottesdienst sein. Man sieht, wie hohl dergleichen allgemeine Sätze sind, wenn man die konkreten Gestaltungen betrachtet, die sie annehmen können. Sie bedürfen noch eine ganz andre, weitere Bestimmung, wenn sie Sinn haben sollen. Die Brahminen sind der gegenwärtige Gott, aber ihre Geistigkeit ist noch nicht in sich gegen die Natürlichkeit reflektiert, und so hat das Gleichgültige absolute Wichtigkeit. Die Bildung eines Menschen zeigt sich darin, daß er die Handlungen der natürlichen Bedürfnisse gleichgültig vollbringt, ihnen keine Wichtigkeit beilegt; bei dem Inder stehen diese Handlungen unter einer Fülle von Regeln, die sein Leben zu einer Kette sinnloser Gebräuche machen. Ein Engländer gibt zwei- bis dreihundert Gebräuche an. Allein des Morgens kann der Brahmine leicht fünfzig

Fehler begehen. Der Brahmine hat nämlich vom Erwachen an auf solche Regeln zu achten. Nicht bloß die Gebete sind ihm vorgeschrieben, sondern wie er sich im Bette umdrehen, welchen Fuß er zuerst aus dem Bette setzen muß, ist ihm ebenso vorgeschrieben, wie daß er sich mit einem bestimmten Blatte die Zähne reinigen, daß er an den Fluß gehen, Wasser in den Mund nehmen, es dreimal wieder ausspucken muß usf. Er darf nicht niesen oder husten, auch kein Wasser trinken. So ist dessen, was die Brahminen äußerlich zu beobachten haben, ungeheuer viel, und die Gesetze des Manu handeln davon wie von dem wesentlichsten Teile des Rechts.

Die Geschäfte des Brahminen bestehen hauptsächlich im Lesen der Vedas, nur sie dürfen sie eigentlich lesen, und zwar auf verschiedene Weise: jedes Wort einfach, oder eins ums andere doppelt, oder rückwärts. Weder in den Aufgang der Sonne darf der Brahmine blicken, noch in den Niedergang, auch nicht wenn die Sonne von Wolken überzogen ist oder ihr Widerschein im Wasser leuchtet. Haar und Nägel müssen rund geschnitten, der ganze Leib gereinigt, das Gewand muß weiß, in der Hand ein bestimmter Stab, in den Ohren ein goldenes Ohrgehänge sein. Begegnet der Brahmine einem Mann aus einer niederen Kaste, so muß er wieder umkehren, sich zu reinigen. Ihm ist verwehrt, über einen Strick zu steigen, woran ein Kalb gebunden ist, oder auszugehen, wenn es regnet. Seiner Frau zuzusehen, wenn sie ißt, nieset, gähnt oder behaglich dasitzt, ist ihm verboten. Beim Mittagsmahl darf er nur ein Gewand anhaben[1]), beim Baden nie ganz nackt sein. Wie weit diese Vorschriften gehen, läßt sich insbesondere aus den Anordnungen beurteilen, welche die Brahminen bei der Verrichtung ihrer Notdurft zu beobachten haben. Sie dürfen sich ihrer nicht entledigen auf einer großen Straße, auf Asche, auf gepflügtem Grunde, noch auf einem Berge, auf einem Nest von weißen Ameisen, auf Holz, das zum Verbrennen bestimmt ist, auf einem Graben, im Gehen oder Stehen, am Ufer eines Flusses usw. Für das Wasserabschlagen gibt es einige achtzig Regeln. Bei der Verrichtung

---

[1]) So im Druck der Hegelschen Werke; in der betreffenden Stelle der Kollegnachschrift heißt es umgekehrt: beim Essen darf er nicht bloß einen, sondern muß zwei Röcke anhaben.

dürfen sie nicht nach der Sonne, nach dem Wasser und nach Tieren sehen. Sie müssen überhaupt das Gesicht bei Tage gegen Norden kehren, bei Nacht aber gegen Süden; nur im Schatten steht es in ihrem Belieben, wohin sie sich wenden wollen.

Jedem Inder, der sich ein langes Leben wünscht, ist es verboten, auf Scherben, Samen von Baumwolle, Asche, Korngarben oder auf seinen Urin zu treten. In der Episode Nala aus dem Gedichte Mahabharata wird erzählt, wie eine Jungfrau in ihrem 21. Jahre, in dem Alter, in welchem die Mädchen selbst das Recht haben, einen Mann zu wählen, unter ihren Freiern sich einen aussucht. Es sind ihrer fünf; die Jungfrau bemerkt aber, daß vier nicht fest auf ihren Füßen stehen und schließt ganz richtig daraus, daß es Götter seien. Sie wählt also den fünften, der ein wirklicher Mensch ist. Außer den vier verschmähten Göttern sind aber noch zwei boshafte, welche die Wahl versäumt hatten und sich deshalb rächen wollen; sie passen daher dem Gemahl ihrer Geliebten bei allen seinen Schritten und Handlungen auf, in der Absicht, ihm Schaden zuzufügen, wenn er in irgend etwas fehlen sollte. Der verfolgte Gemahl begeht nichts, was ihm zur Last fallen könnte, bis er endlich aus Unvorsichtigkeit auf seinen Urin tritt. Nun hat der Genius das Recht, in ihn hineinzufahren; er plagt ihn mit der Spielsucht und stürzt ihn somit in den Abgrund.

Besonders im Heerwesen haben die Engländer, wie schon erwähnt, die größten Schwierigkeiten durch diese rituelle Fesselung der indischen Soldaten. Die Angehörigen der höheren Kasten dürfen nur Körner essen; sie erhalten im Heere Reis und Sago. Als bekannt wurde, daß Sago nicht als Korn wächst, hatten sie große Skrupel deswegen. Die Inder dürfen aus keiner Quelle trinken, wenn Vieh oder Europäer daraus getrunken haben. Bei Armeemärschen weigern sie sich, wenn sie mit englischen Soldaten zusammen an eine Quelle kommen und die Engländer aus ihr trinken, auch ihrerseits zu trinken, und verschmachten lieber, als daß sie sich verunreinigen. So müssen die Engländer immer warten, bis die Inder getrunken haben. Diese dürfen auch nichts von andern Gekochtes essen. Ein indischer Bedienter darf wohl seinem Herrn Wasser bringen, aber er darf das Gefäß, wenn sein Herr daraus getrunken hat, nicht wieder wegtragen; sonst

wäre er unrein. Kein Inder darf Lederzeug umhängen, weil es von einer Kuh stammen könnte, keiner darf aus den Händen eines andern Inders, wenn er nicht von seiner Kaste ist, etwas entgegennehmen. Ein Adjutant des Lord Hastings erzählt aus dem Jahre 1819 von einer Epidemie unter den indischen Soldaten, bei der viele ihr Vorurteil überwunden und von ihm Arznei genommen hätten; zwei als Schreiber angestellte Brahminen aber, die voneinander getrennt lagen, nahmen nichts, weil keiner aus ihrer Kaste da war, es ihnen zu reichen, und starben. Jeder Inder ist streng auf sein besonderes Geschäft beschränkt. Der eine Bediente tut dies, der andere das und nichts anderes. Der Viehtreiber besorgt nur das Treiben des Viehs; für die Pferde sorgt ein anderer, wieder ein anderer für das Futter. Ein Offizier braucht für seinen Kaffee einen Bedienten, für die Milch dazu einen zweiten, der die Ziege melkt; einen dritten hat er zum Stopfen seiner Pfeife. So braucht ein Leutnant dreißig Bediente. Die höheren Offiziere haben 10 Palankinträger, daneben aber andere Diener zum Zelttransportieren und wieder andere zum Zeltaufschlagen. So geht es durch alle Rubriken der menschlichen Tätigkeit hindurch; alles ist durchaus von dem anderen geschieden.

Was den sittlichen Zustand der Inder betrifft, so kann das indische Volk in dieser Knechtschaft des Äußerlichen durchaus keine Sittlichkeit haben. Wir dürfen uns durch das mancherlei Schöne nicht täuschen lassen, das ihre Gedichte enthalten. Die Beschreibung der Milde, der Zartheit, der schönen und empfindungsvollen Phantasie kann uns bestechen; doch müssen wir bedenken, daß es in ganz verdorbenen Nationen Seiten gibt, die man zart und edel nennen dürfte. Wir haben chinesische Gedichte, worin die zartesten Verhältnisse der Liebe geschildert werden, worin sich Zeichnungen von tiefer Empfindung, Demut, Scham, Bescheidenheit befinden, und die man mit dem, was vom Besten in der europäischen Literatur vorkommt, vergleichen kann. Dasselbe begegnet uns in vielen indischen Poesien; aber Sittlichkeit, Moralität, Freiheit des Geistes, Bewußtsein des eignen Rechts sind ganz davon getrennt. Die Vernichtung der geistigen und physischen Existenz hat nichts Konkretes in sich, und das Versenken in die abstrakte Allgemeinheit hat keinen Zusammenhang mit dem Wirklichen. Die Inder erscheinen wohl,

wie schon gesagt, als ein unschuldiges Blumenvolk voll weicher und sanfter Empfindung. Aber es sind die Zeugen zu hören, die lange Zeit unter ihnen gelebt haben. Besonders wertvoll ist der Bericht, den der Generalgouverneur von Ostindien 1803 bekannt gemacht hat und der 1813 durch das englische Parlament gedruckt worden ist. Er enthält die Antworten der Richter auf die Anfragen des Gouvernements über das sittliche Verhalten der Inder. Außerdem gibt es Notizen von Missionaren, z. B. von dem Franzosen Abbé Dubois[1]), der zwanzig Jahre unter den Indern als Missionar gelebt hat, und von englischen Offizieren; diese sind aus ihren Annalen veröffentlicht worden. Sie alle stimmen darin überein, daß es nichts von sittlichen Gefühlen Entblößteres geben kann als die indische Nation.

List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten; demütig kriechend und niederträchtig zeigt er sich dem Sieger und Herrn, vollkommen rücksichtslos und grausam dem Überwundenen und Untergebenen. Die Menschlichkeit des Inders charakterisierend ist es, daß er kein Tier tötet, reiche Hospitäler für Tiere, besonders für alte Kühe und Affen, stiftet und unterhält, daß aber im ganzen Lande keine einzige Anstalt für kranke und altersschwache Menschen zu finden ist. Daß auch ihre Schonung der Tiere ganz etwas Äußerliches ist, beweist die Grausamkeit, mit der sie ihr Jungvieh behandeln, nur daß sie es nicht töten. Sie sind in der Viehzucht nicht soweit, daß sie Heu machen; deshalb muß in der trockenen Jahreszeit das Vieh fast verschmachten. Auf Ameisen treten die Inder nicht, aber arme Wandrer lassen sie gleichgültig umkommen. Einen Monat im Jahre gibt es, wo der Inder jedem Durstigen Wasser reichen muß; aber einen Tag nachher bekommt gewiß keiner mehr einen Schluck, am wenigsten von den Brahminen, denen jeder Kummer anderer durchaus keine Empfindung weckt. Wenn Eltern, Frauen, Verwandte krank werden, so besucht sie

[1]) Dubois, Jean Antoine, 1765—1848, französischer Orientalist, kam 1791 als Missionar nach Indien, wo er 36 Jahre blieb, um, nach Frankreich heimgekehrt, zu erklären, eine Bekehrung der Hindu sei zurzeit unmöglich. Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. Paris 1825. 2 Bde.

zwar ein astrologischer Arzt; wird aber die Krankheit gefährlich, so werden sie an den Ganges oder einen andern Fluß getragen, in wüster Gegend ausgesetzt und in ihren letzten Stunden allein gelassen. Die anmutsvollen Schilderungen, die man in der Sakontala und andern Gedichten findet, betreffen eine Sphäre des Idyllischen, worein nichts von Grundsätzen der Freiheit, der Sittlichkeit eintritt, z. B. das Verhältnis der Sakontala zu ihren Gespielen. Mit dem Augenblick aber, wo der Fürst und das Hofleben hereinkommen, ist es mit dieser Lieblichkeit vorbei.

Besonders unsittlich sind die Brahminen. Sie essen und schlafen nur, erzählen die Engländer. Wenn ihnen etwas nicht durch ihre Gebräuche verboten ist, so lassen sie sich ganz durch ihre Triebe leiten; wo sie ins öffentliche Leben eingreifen, zeigen sie sich habsüchtig, betrügerisch, wollüstig; sie behandeln die mit Demut, welche sie zu fürchten haben, und lassen es ihre Untergebenen entgelten. Ein rechtschaffener Mann, sagt ein Engländer, ist mir unter ihnen nicht bekannt. Die Kinder haben vor den Eltern keine Achtung; die Mutter ist der Ungezogenheit der Kinder preisgegeben, der Sohn mißhandelt die Mutter.

Ein Engländer urteilt: Es herrscht eine allgemeine Depravation der Sitten unter Brahminen wie in den niederen Kasten. Alle Stände der Eingeborenen, vornehmlich die Brahminen, zeigen einen völligen Mangel an moralischen Grundsätzen. Wenn auch die höheren Klassen öffentlich nicht stehlen, so lassen sie sich doch bestechen, betrügen die Vorsteher durch falsche Rechnungen und suchen bei allem, was sie zu tun haben, Gelder zu erpressen, wie sie auch keinerlei Rücksicht auf Gerechtigkeit nehmen. Der Arme wird vor Gericht nicht gehört, und seine erbärmliche Lage findet keine Bemitleidung. Der Inder erscheint vor Gericht, um zu lügen.

Oft werden die Kinder ausgesetzt — man hängt sie in Körben an einen Baum gegen die Sonne — oder in den Ganges geworfen. Am ungeheuersten ist es im Ramayana T. I beschrieben. Die Witwen werden verbrannt ohne die geringste Empfindung der Angehörigen. Oft auch kommt es vor, daß bei Festen sich die Weiber reihenweise in den Ganges stürzen; es ist der Unwert, den sie auf das Leben legen, nicht Tapferkeit, sondern Wertlosigkeit des Menschen. Selbstmorde sind

sehr gewöhnlich. Was den Indern geboten ist, ist ganz sinnlos; von allem, was auf eigenem freien Willen beruht, ist in ihren Institutionen nichts vorhanden. Bei dieser Fühllosigkeit und gänzlichen Bewußtlosigkeit eines allgemeinen Zweckes, der die Handlungen bestimmte und aus dem Innern genommen wäre, läßt sich schon denken, daß eigentlich politisches Leben, Freiheit gar nicht vorhanden sein kann, sondern daß Despotismus, bald grausam, bald sanfter, herrschen muß.

Abschließend ist zu sagen, daß die Sittlichkeit der Inder von ihrer Religion ebenso abgeschnitten ist wie Brahm von seinem positiven Inhalt. Uns ist die Religion das Wissen des Wesens, das eigentlich unser Wesen ist, und daher die Substanz unseres Wissens und Wollens, das die Bestimmung erhält, ein Spiegel dieser Grundsubstanz zu sein. Aber dazu gehört, daß dieses Wesen selbst Subjekt mit göttlichen Zwecken sei, welche der Inhalt des menschlichen Handelns werden können. Solcher Begriff aber einer Beziehung des Wesens Gottes als allgemeiner Substanz menschlichen Handelns, solche Sittlichkeit kann sich bei den Indern nicht finden, denn sie haben nicht das Geistige zum Inhalt ihres Bewußtseins. Einerseits steht ihre Tugend in dem Abstrahieren von allem Tun, im Brahmsein; anderseits ist jedes Tun bei ihnen vorgeschriebener äußerlicher Gebrauch, nichts freies Tun durch die Vermittlung innerlicher Selbstigkeit, und so zeigt sich denn der sittliche Zustand der Inder, wie schon gesagt worden ist, als der verworfenste. Darin stimmen alle Zeugen überein.

Die Kunst und Wissenschaft der Inder hier ausführlich zu erwähnen, würde zu weit führen. Es ist schon bemerkt worden, daß bei genauerer Kenntnis des Wertes derselben das viele Gerede von indischer Weisheit um ein Bedeutendes ist verringert worden. Nach dem indischen Prinzipe der reinen selbstlosen Idealität und des Unterschiedes, der ebenso sinnlich ist, zeigt es sich, wie nur abstraktes Denken und Phantasie können ausgebildet sein. So ist z. B. die Grammatik zu großer Festigkeit gediehen; aber sobald es in den Wissenschaften und Kunstwerken auf substantiellen Stoff ankommt, ist derselbe hier nicht zu suchen. Am wichtigsten sind für uns die Ur- und Grundbücher der Inder, besonders die Vedas; sie enthalten mehrere Abteilungen, wovon die vierte späteren

Ursprungs ist. Der Inhalt derselben besteht teils aus religiösen Gebeten, teils aus Vorschriften, was die Menschen zu beobachten haben. Einige Handschriften dieser Vedas sind nach Europa gekommen, doch vollständig sind sie außerordentlich selten. Die Schrift ist auf Palmblätter mit einer Nadel eingekratzt. Die Vedas sind sehr schwer zu verstehen, da sie sich aus dem höchsten Altertum herschreiben und die Sprache ein viel älteres Sanskrit ist. Nur Colebrooke hat einen Teil übersetzt, aber dieser selbst ist vielleicht aus einem Kommentar genommen, deren es sehr viele gibt.*) Auch zwei große epische Gedichte, Ramayana und Mahabharata, sind nach Europa gekommen. Drei Quartbände von ersterem sind gedruckt worden, der zweite Band ist äußerst selten.**) Außer diesen Werken sind noch besonders die Puranas zu bemerken. Die Puranas enthalten die Geschichte eines Gottes oder eines Tempels. Diese sind vollkommen phantastisch. Ein Grundbuch der Inder ist ferner das Gesetzbuch des Manu. Man hat diesen indischen Gesetzgeber mit dem kretischen Minos, welcher Name auch bei den Ägyptern vorkommt, verglichen, und gewiß ist es merkwürdig und nicht zufällig, daß dieser Name so durchgeht. Manus Sittenbuch (herausgegeben zu Kalkutta mit englischer Übersetzung des Sir W. Jones) macht die Grundlage der indischen Gesetzgebung aus. Es fängt mit einer Theogonie an, die nicht nur, wie natürlich, von den mythologischen Vorstellungen anderer Völker ganz verschieden ist, sondern auch wesentlich von den indischen Traditionen selbst abweicht. Denn auch in diesen sind nur einige Grundzüge durchgreifend, sonst ist alles der Willkür und dem Belieben eines jeden überlassen, daher man immer wieder die verschiedenartigsten Traditionen, Gestaltungen und Namen vorfindet. Auch die Zeit, in welcher

*) Erst jetzt hat sich Professor Rosen in London ganz in die Sache hineinstudiert und kürzlich ein Spezimen des Textes mit einer Übersetzung gegeben, Rig-Vedae Specimen ed Fr. Rosen. London 1830. (Zusatz von Karl Hegel: Später ist nach dem Tode Rosens aus seinem Nachlaß der ganze Rig-Veda London 1839 erschienen.)

**) Anm. von Karl Hegel: A. W. v. Schlegel hat den ersten und zweiten Band herausgegeben; von Mahabharata sind die wichtigsten Episoden von F. Bopp bekannt gemacht; jetzt ist eine Gesamtausgabe in Kalkutta erschienen.

Manus Gesetzbuch entstanden ist, ist völlig unbekannt und unbestimmt. Die Traditionen gehen bis über dreiundzwanzig Jahrhunderte vor Christi Geburt: es wird von einer Dynastie der Sonnenkinder, auf die eine solche der Mondskinder folgte, gesprochen. So viel ist aber gewiß, daß das Gesetzbuch aus hohem Altertum ist; und seine Kenntnis ist für die Engländer von der größten Wichtigkeit, da ihre Einsicht in das Recht davon abhängt.

Die Kunstwerke Indiens finden sich besonders an der Küste von Koromandel usw. Niebuhr[1]) hat zuerst auf sie aufmerksam gemacht. Sie bestehen in Säulen, großen Figuren und anderen Gegenständen, die in Felsen gearbeitet sind. Die Wände enthalten mythologische Darstellungen. Es wird ihnen ein hohes Alter zugeschrieben; aber aus dem Inhalte der Darstellungen ergibt sich, daß es über das jetzige mythologische System nicht hinaufreicht. Die neuste Vorstellung über sie ist die, daß sie nach Christi Geburt angefertigt worden seien, daß die Inder vornehmlich Abessinier zu ihrer Herstellung gebraucht und daß diese nur nachgebildet haben, was sie in Ägypten gesehen hatten. Man hat Linien und Verhältnisse gefunden, die griechischen Werken entlehnt sind und so nur von unwissenden Menschen wiedergegeben werden konnten.

5. Die indische Religion.

Die allgemeine Bestimmung des Prinzips, das in der indischen Religion zum Ausdruck kommt, ist oben schon gegeben worden (S. 353f.). In der chinesischen und mongolischen Religion finden wir den Anfang einer Erhebung des Geistes von der Substanz zum Geistigen. In der indischen Religion erreicht der Geist eine höhere Stufe. Das Betätigende ist die substantielle Einheit; diese wird in der Vorstellung des Einen erfaßt, das in viele Unterschiede zerfällt. In allen Individuen muß ein Geist, eine Vernunft das Substantielle sein, das sich in jedes Individuum verteilt. So fängt hier die Absonderung der Besonderheit an, aber

[1]) Niebuhr, Carsten, 1733–1815, Forschungsreisender in dänischen Diensten, Vater des Historikers.

nur so, daß sie als eine Naturbestimmtheit hervortritt. Die Individuen sollen zu ihrem Rechte kommen, ihre eigene Sittlichkeit haben, aber sie sind nur durch die Natur in ihrer Besonderheit bestimmt. Wie deshalb hier das Allgemeine in der Regierung den Charakter der Willkür hat, so herrscht auch in der Religion diese Willkür, diese Unstetheit, die nur im Taumel der Phantasie fortgeht zu dem Einen. Das Religiöse in den Indern ist nur ein Träumendes, da ihre Realität so niedrig ist. Der Geist kann in dem Höheren nirgends einen festen Punkt erreichen; er schwingt sich wohl auf, taumelt aber wieder in seine Endlichkeit zurück. Er lebt wohl in der Anschauung der Einheit des Einzelnen mit dem Allgemeinen; aber während bei uns diese Einheit das Ergebnis der Reflexion ist, die das Sinnliche vom Geistigen unterscheidet und in dem Unterschiede die Einheit erfaßt, so ist bei dem Inder die Einheit nicht Folge der Reflexion, und das Göttliche hat zu seinem Ausgangspunkt unmittelbar die Naturbestimmtheit, das Sinnliche. Daher werden hier die unmittelbaren sinnlichen Dinge, Sonne, Mond, Sterne, ein Mensch, als Gott verehrt. Es gibt außerdem bei den Indern Vorstellungen, die mehr dem Gedanken angehören; sie sind aber nicht reine, sondern wieder unmittelbar versinnlichte Gedanken. Indem nun das Göttliche, das Geltende ein Irdisches, Festes geworden ist, so sind auch die menschlichen Verhältnisse, insbesondere die Kastenunterschiede fest und durchaus religiös bestimmt. Die Menschen verhalten sich hier zum Göttlichen und zu andern Menschen wie zu Naturdingen; so ist denn auch ihr ganzes Leben ein täglicher Gottesdienst. Man sieht, wie auch der tiefste Aberglaube unter einem so allgemeinen Satze wie „Gott ist in allem“ seine Stelle findet.

Im Bisherigen ist schon die Hoheit der Brahminen vorgeführt worden. Dies könnte als Verhältnis des weltlichen Daseins überhaupt genommen werden, so daß zweitens daneben eine Region der Religion, Sittlichkeit, des Rechts vorhanden wäre; aber eben das Recht eines solchen Verhältnisses kann nicht als Recht existieren, sondern es sind in dem fragmentarisch Angegebenen soviele derartige Züge, daß sie durchaus wider das Recht schlechthin sind, daß der Wert oder Unwert des Menschen abhängig gemacht wird von

solchen Unterschieden, die wir gesehen haben. Es gibt hier keine Religion, wo die geistige Substanz gerettet wäre gegen die Fesseln des Natürlichen; diese Fesseln liegen in der Natur des religiösen Standpunktes selbst. Die Brahminen sind nicht bloß eine Priesterkaste wie die Leviten, nicht Diener Gottes, noch weniger Diener der Gemeinde; sondern sie haben selbst das Verhältnis von Göttern zu den übrigen Menschen. Dies Verhältnis ist zu beachten; in ihm liegt die völlige Verkehrtheit des indischen Charakters. Schon im Bisherigen haben wir die Verrücktheit gesehen, daß der Unterschied zu einem natürlichen gemacht worden ist, der durchaus unüberwindlich ist. Noch näher wird sich die Gestalt des indischen Geistes zeigen, zu ihrem formellen Prinzip die eigentliche Verrücktheit als solche zu erheben, daß das Höchste des Gedankens herausgeboren ist, zum Bewußtsein gekommen ist und auf der andern Seite zum Niedrigsten gemacht ist und das Niedrigste zum Höchsten, nicht so, daß eine Einigkeit des Endlichen und Unendlichen zum Bewußtsein kommt, die eine Einheit der Freiheit oder der Schönheit oder des Geistes wäre, sondern in trüber Verwirrung. So erscheint hier die vollkommene Geistlosigkeit, nicht eine unbefangene, bewußtlose, unwissende Geistlosigkeit, sondern die, worin das hohe geistige Bewußtsein sich selbst zum Natürlichen erniedrigt und in dessen Fesseln schlägt.

Das erste ist, überhaupt die Vorstellung zu geben von der religiösen, mystischen Hoheit des Brahminen; nachher ist zu betrachten, was unter Brahm, Brahma verstanden wird. Es heißt unter anderem in dem Gesetzbuche des Manu: Laßt den König, auch wenn er in der höchsten Not ist, die Brahminen nicht zum Ärger wider sich aufreizen; denn diese, wenn sie einmal zum Zorne gebracht sind, können ihm alle seine Pferde, Wagen, Truppen, Elefanten zerstören. Wer deshalb zugrunde zu gehen wünscht, kann diese heiligen Männer nur reizen, von welchen die alles verzehrende Flamme erschaffen ist und das nicht trinkbare Meer, die Sonne, der Mond und sein Ab- und Zunehmen. Welcher Mann, der zu leben wünscht, kann die beleidigen, durch welche die Götter leben? Ein Brahmine, er mag gelehrt sein oder unwissend, ist eine mächtige Gottheit, wie das Feuer, geheiligt oder ungeweiht, machtvoll ist. Anderwärts

heißt es, weil die Brahminen aus den vortrefflichsten Teilen des Brahma entsprungen, weil sie die Erstgeborenen sind und die Vedas besitzen, so sind sie mit vollem Rechte die Oberhäupter der ganzen Schöpfung. Er, das Sein, der durch sich selbst existiert, hat sie im Beginn aus seinem eigenen Grunde hervorgebracht.

Dem Brahminen werden Opfergaben dargebracht, Butter und Reiskuchen, als dem Schöpfer der Menschen zur Erhaltung der Welt. Was erschaffen ist, kann nicht über ihn hinausgehen, so daß durch ihn die Götter des Firmaments beständig geschmolzene Butter zu essen bekommen und die Manen der Voreltern die gebackenen Kuchen. Von den erschaffenen Dingen sind die vortrefflichsten die, welche atmen; von denen, welche atmen, sind die vortrefflichsten, die durch die Intelligenz subsistieren; von den Intelligenzen sind die Brahminen die vorzüglichsten, von den Brahminen die gelehrten, von diesen diejenigen, die ihre Pflicht tun, von ihnen diejenigen, die sich in Tugendhaftigkeit üben, und von diesen wieder diejenigen, die ihre Seligkeit suchen in vollkommener Kenntnis der Schrift. Die wahrhafte Geburt des Brahminen ist eine beständige Inkarnation von Gott. Wenn ein Brahmine das Licht der Welt sieht, so ist in Wahrheit alles, was in der Welt existiert, Reichtum des Brahminen, weil er durch seine Erhabenheit und Erstgeburt zu dem allen berechtigt ist. Diese überschwengliche Hoheit der Brahminen ist in allen Gedichten der Inder zum Ausdruck gebracht; das Ramayana ist in diesem Sinne geschrieben. Nun scheinen das alles Ruhmredigkeiten zu sein; aber zum rechten Verständnis gelangen wir erst, wenn wir fragen: was heißt Brahm? Es ist indessen nicht leicht, durch die vielfache Darstellung durchzukommen, um sich genau das Verhältnis von Brahm und Brahminen vorzustellen und aufzufinden, was die Inder unter Brahm verstehen.

Die Frage ist, wie ein so an geistiger Substanzialität leeres Volk sich des höchsten Lebens, des wahrhaft Substanziellen bewußt werden kann. Die Inder stellen sich das Eine als geistlose Substanz, als Seiendes, als eine Materie vor, in der das Geistige und Materielle nur vorhanden ist ohne jede klare Bestimmung. In diesem Einen und Allen besteht die Grundlage der indischen Vorstellung. Die Weise

der Gegenständlichkeit ist hier nur diese substanzielle Weise; das unmittelbare Sein sind die Brahminen, das gegenständliche ist das Brahm. In Rücksicht auf das Abstrakte kann man die schönsten Sprüche bei den Indern finden; man kann bewundern, was sie über ihr Streben nach Hohem zutage fördern. Aber zum selbstbewußten Verstande hat das indische Wesen das, was von uns angezeigt worden ist. Das rein Denkende ist die absolute Macht; die Natur erkennt diese Macht an und gerät nur in Not, in Verlegenheit, zerstört gar sich selbst, wenn die Abstraktion sich in einem Wirklichen so hoch steigert. Es liegt wenigstens darin, was wir sogar bei den afrikanischen Zauberern sahen, daß der Geist vorgestellt wird als das Höhere gegen die Natur und das Göttliche wesentlich aufgefaßt wird als das reine Denken. Diese Wahrheit liegt wenigstens darin, daß das Denken als das Höchste hingestellt und nicht der Gegensatz vorhanden ist, wobei man etwas sehr Frommes zu sagen meinte, daß der Mensch Gott vorzüglich durch die Natur erkenne, die Naturproduktion höher gestellt werden könne als das, was der Mensch hervorbringt. Dies aber ist immer ein Geistiges, und der Geist ist höher als die natürlichen Dinge.

Den Indern gilt die Welt als die vergängliche Offenbarung des Einen, als seine Manifestation. Die vielen Gestaltungen, unter denen sich das Eine manifestiert, haben keine Einheit unter sich. Der Mensch ist gar nicht darin gesetzt; vielmehr werden, indem er sich aus ihrer Zufälligkeit und Unfreiheit erhebt, die Unterschiede ganz unstet, was dann in völlige Faselei übergeht. Für den Inder gibt es nichts Wunderbares, weil es nichts Festes für ihn gibt, so daß die Missionare vor ihm mit den christlichen Wundern sehr in Verlegenheit geraten.

Die nächste Schwierigkeit, wenn man die indische Religion betrachten will, tritt mit der Frage ein, an welche Darstellung man sich halten soll. Einerseits ist die indische Mythologie sehr weitschichtig; anderseits sind auch die mythologischen Vorstellungen sehr verschieden. In den Vedas, im Gesetzbuche des Manu und anderen Büchern finden sich jedesmal wieder ganz andere Vorstellungen und gar keine Übereinstimmung. Die träumende Einheit des Geistes und der Natur, welche einen ungeheuren Taumel in allen Ge-

staltungen und Verhältnissen mit sich bringt, haben wir schon früher als das Prinzip des indischen Geistes erkannt. Die indische Mythologie ist daher nur eine wilde Ausschweifung der Phantasie, in der sich nichts fest gestaltet, in der vom Gemeinsten zum Höchsten, vom Erhabensten bis zum Scheußlichsten und Trivialsten übergegangen wird. Mit solcher Verworrenheit läßt sich nur der allgemeine Charakter entwickeln. Die Aufgabe für uns ist, in diesen Träumen das Wesentliche festzuhalten. Die Inder selbst vermögen das nicht. Das Eine ist das Inhaltslose. Indem ein Inhalt in es hineingebracht wird, so müßte sein Wesen festgehalten werden; dies aber kann nicht vollführt werden, weil sonst das Träumen ausgeschlossen wäre. Erst durch das Wachsein erhalten die Gegenstände ihre feste Begrenzung; der Inder aber kommt nicht zum Wachsein, und sein Versuch, zum Bewußtsein zu gelangen, kann selbst nur ein träumender Kampf sein, wo jedes Extrem zu seinem Gegenteil hinüberführt.

An diesem Kampfe sind zweierlei Seiten zu beobachten. Das eine Extrem ist die Sinnlichkeit dieser Religion, daß sie Naturreligion ist, d. h. unmittelbare Naturgegenstände anbeten läßt. Unter diesen ist der erste die Sonne. Das Hauptgebet der Brahminen, das sie des Tages sehr oft sprechen müssen, aus dem sie aber gegen die Engländer ein großes Geheimnis machen, ist an die Sonne gerichtet. Daran schließen sich die Gestirne, die Berge, besonders der Himalaya, aus dem der Ganges entspringt; dieser selbst wird auch als Gottheit verehrt und neben ihm noch andere Flüsse. Aus ihnen Wasser zu besitzen lassen sich die Inder viel Geld kosten, wie denn einem Nabob ein besonderer Elefant, der mit Gangeswasser beladen war, voranging. Ferner werden Tiere als Gottheiten verehrt, besonders Affen; in dem Ramayana ist der Affenfürst ein großer Bundesgenosse des Rama. Oft sind das bloße Bilder; aber es ist auch eine Affenstadt mit Priestern zu ihrem Dienste vorhanden. So wird Gott zunächst als das Lebendige angesehen; die Sonne, die Flüsse, die Affen, die Kühe, überhaupt alle Naturgegenstände sind die Gottheiten des Inders. Besonders werden als Gottheiten, wenigstens nach einigen Vorstellungen, das Feuer, die Luft und die Sonne ausgesprochen; sie sollen die Grundlage zu allen andern Gottheiten ausmachen. Auf diese Weise ist der

konkrete Inhalt geistlos und wild zerstreut, ohne in die reine Idealität des Brahma zurückgekommen zu sein. Diese wilde Mannigfaltigkeit ist dann auch zu substantiellen Unterschieden zusammengefaßt und als göttliche Subjekte aufgefaßt. Wischnu, Siwa, Mahadewa unterscheiden sich auf diese Weise von Brahma. In der Gestalt des Wischnu treten die Inkarnationen auf, worin Gott als Mensch erschien, und diese Menschwerdungen sind immer geschichtliche Personen, die Veränderungen und neue Epochen bewirkten. Die Zeugungskraft ist ebenso eine substantielle Gestalt, und in den Exkavationen, den Grotten, den Pagoden der Inder findet man immer das Lingam als Symbol für die männliche und den Lotos für die weibliche Zeugungskraft. Die ganze Religion dreht sich tatsächlich um die Verehrung der lebendigen Zeugungskraft. Der Lingam und die Joni, das männliche und weibliche Geschlechtsglied, werden nachgebildet und verehrt; auch der Berg Meru, von dem alle Ströme ausfließen, ist nichts als ein Bild des Lingam.

Mit dieser Seite der Religion ist ein Kultus verbunden, der dasselbe enthält wie die religiöse Vorstellung, die roheste Sinnlichkeit und zügelloseste Ausschweifung. Er besteht in dem wilden Taumel der Ausschweifung, in der Selbstlosigkeit des Bewußtseins durch Versenkung in die Natürlichkeit, mit der das Selbst sich auf diese Weise identisch setzt, indem es das Bewußtsein des sich Unterscheidens von der Natürlichkeit aufhebt. Die Inder sind in ihren Gesprächen durchaus schamlos, so daß selbst die englischen Matrosen darüber erröten. Bei allen Pagoden werden Buhlerinnen und Tänzerinnen gehalten, die einzigen Mädchen, die einer Erziehung genießen. Sie werden von den Brahminen aufs sorgfältigste in der Kunst zu gefallen, im Tanzen, in den schönen Stellungen und Gebärden unterrichtet und müssen um einen bestimmten Preis sich jedem Besucher ergeben, teils um sich selbst, teils um den Tempeln Schätze zu erwerben. Ebenso werden Feste gefeiert, denen die größte Zügellosigkeit wesentlich ist. Von einer Lehre, von Beziehung der Religion auf Sittlichkeit kann hier im entferntesten nicht mehr die Rede sein. Liebe, Himmel, genug alles Geistige wird von der Phantasie des Inders einerseits vorgestellt, aber anderseits ist ihm das Gedachte ebenso sinnlich da, und er versenkt sich durch

Betäubung in dieses Natürliche. Die religiösen Gegenstände sind so entweder von der Kunst hervorgebrachte scheußliche Gestalten oder natürliche Dinge. Jeder Vogel, jeder Affe ist der gegenwärtige Gott, ein ganz allgemeines Wesen. Die Inder sind unfähig, einen Gegenstand in verständigen Bestimmungen festzuhalten, denn dazu gehört schon Reflexion. Indem das Allgemeine zu sinnlicher Gegenständlichkeit verkehrt wird, wird diese auch aus ihrer Bestimmtheit zur Allgemeinheit herausgetrieben, wodurch sie sich haltungslos zur Maßlosigkeit erweitert.

Aus diesem Taumel vollzieht sich dann wieder unmittelbar der Übergang zu dem andern Extrem, der höchsten Abstraktion. Insofern das Allgemeine abstrakt ist, verhält das Selbstbewußtsein sich nicht frei dazu; denn nur indem es sich zu Gott im Verhältnis weiß, weiß es sich selbst mit darin enthalten und ist frei. Das indische Bewußtsein aber kann sich zur Gottheit nur ein negatives Verhältnis geben; ihm muß die vollkommene Verleugnung seiner selbst als das Höchste gelten. Die konkrete Vorstellung Gottes erhebt den Menschen selbst als einen, der nach Zwecken handelt, und das Selbstbewußtsein muß dann selbst moralisch sein. Das indische Bewußtsein dagegen erhebt sich wohl, aber bloß zu dieser Abstraktion, worin es nur sich aufgeben kann. Indem es sich auf diesem Kulminationspunkte als Negatives verhält, so ist dies als Unglück anzusehen. Dies Verhalten ist allerdings Denken, und es müssen in der Nähe dieses Kulminationspunktes Vorstellungen der spekulativsten Gedanken vorkommen, aber verwirrt und trübe.

Die Inder haben die Bestimmung Gottes als des Einen, der so Brahma, Brahm heißt. Dem Brahm selbst werden keine Opfer gebracht, es wird nicht verehrt; aber zu allen andern Idolen wird gebetet. Brahm selbst ist die substantielle Einheit von allem. Diese Vorstellung ist einerseits sehr hoch; aber sie kommt nur vor neben den andern. Es ist das von dem Monotheismus wohl zu unterscheiden. Wir bringen die Vorstellung des höchsten Gottes mit, des Einen, der Gedanke für den Geist und Schöpfer der Natur ist, und lassen diese Gedanken dem indischen Brahm zufließen. Die Inder dagegen erklären, das Brahm, dies Eine, sei über allen Begriff, über allen Verstand, unsichtbar, ewig, allmächtig; dies wird in

den Religionsbüchern gesagt. Das Eine hat keine Verehrung, keinen Tempel. Indem nun von dieser Einheit zur Mannigfaltigkeit übergegangen wird, so ergeben sich keine Prädikate, auch keine Personen, sondern die ganze Verwirrung der Mannigfaltigkeit.

Wir verbinden mit dem Gedanken des einen Gottes die Ausschließung der andern, die unter den Völkern Götter genannt werden. Bei den Indern gibt es außer dem Einen auch unzählige Götter, wie ein Brahmine einem Engländer gesagt hat, es gebe 33 Chror Götter; ein Chror aber hat 100 Bak, ein Bak 10000 Stück. Bei der Mannigfaltigkeit dieser Gottheiten, die sie anbeten, entstehen unter den Indern viele Sekten, deren Unterschiede auch zu Religionskriegen führen. Bei den Festen entstehen häufig Händel, indem man über die Vorzüge seines Gottes miteinander streitet.

Die Engländer haben sich viele Mühe gegeben, zu ermitteln, was es eigentlich mit dem Brahm für eine Bewandtnis habe. Besonders Major Wilford ist der Vorstellung sehr bestimmt nachgegangen. Er meint, es gebe zwei Himmel in der indischen Vorstellung: der erste sei Swerkabunis, das irdische Paradies, der zweite der Himmel in geistiger Bedeutung, der die Sakalocas in sich schließe. Um diese zu erreichen, gebe es zwei Weisen des Kultus. Die eine enthalte äußerliche Gebräuche, Götzendienst; um das andere Heil zu erreichen, wird man angewiesen, den ersten Kultus zu verwerfen und das höchste Wesen im Geiste und in der Wahrheit zu verehren. Opfer, Abwaschungen, Wallfahrten seien hier nicht mehr nötig. Wilford erklärt aber: Ich habe keinen Inder finden können, der den zweiten Weg eingeschlagen hätte, weil er Verleugnung fordert und weil sie nicht fassen können, worin das Vergnügen des zweiten Himmels bestehen solle, wenn man nicht ißt, trinkt und sich nicht heiratet. Frage man einen Hindu, ob er Idole verehre, so sage jeder: ja; auf die Frage aber: betet ihr zum höchsten Wesen? antwortet jeder: nein. Wenn man nun weiter fragt: was tut ihr denn, was ist denn die schweigende Meditation, die viele von euern gelehrten Schriftstellern erwähnen? so ist die Erwiderung: wenn ich zu einem der Götter bete, so setze ich mich nieder, die Füße wechselweis über die Schenkel geschlagen, schaue gen Himmel, habe meine Gedanken zu-

sammen, ohne zu sprechen, und halte die Hände gefaltet; so sage ich damit innerlich: ich bin Brahm, das höchste Wesen. Wir sind uns dessen, würden sie fortfahren, daß wir Brahm sind, nicht bewußt durch die Maya, die weltliche Täuschung und die Sünde. Es ist verboten, zu dem Brahm zu beten oder ihm Opfer zu bringen; denn das würde nichts anderes sein als uns selbst anzubeten. Wir beten aber Emanationen von ihm an.

Das ist die nächste Vorstellung von dem, was Brahm ist, die dem entspricht, was wir das höchste Wesen nennen. Nach der Übersetzung in unsern Gedankengang ist also Brahm die reine Einheit des Gedankens in sich selbst, der in sich einfache Gott. Ihm sind keine Tempel geweiht, und er hat keinen Kultus, weder äußerlich noch innerlich, wie die andern Gottheiten. Es ist ähnlich wie im Katholizismus, wo auch jede Kirche einem Heiligen gewidmet ist. Canova[1]) hat die Kirche, die er seiner Vaterstadt baute, Gott widmen wollen; aber das wurde nicht gestattet, er mußte sie einem Heiligen dedizieren.

Andre Engländer sind zu dem Resultat gekommen, Brahm sei ein nichtssagendes Epitheton, das auf alle Götter angewendet werde. Sie führen Stellen aus Gebeten an, wo dies geschieht. Wischnu sage: ich bin Brahm; die Sonne, die Luft, die Meere, auch das Essen, das Atmen, der Gedanke, die Glückseligkeit werden Brahm genannt. Brahm sei so die einfache Substanz, welche sich wesentlich in das Wilde der Verschiedenheit auseinanderschlägt. Denn diese Abstraktion, diese reine Einheit ist das allem zugrunde Liegende, die Wurzel aller Bestimmtheit. Beim Wissen dieser Einheit fällt alle Gegenständlichkeit weg; denn das rein Abstrakte ist eben das Wissen selbst in seiner äußersten Leerheit.

Es finden sich nun bei den Indern Bildungen, daß sie Brahm mythologisch gestalten. Man unterscheidet Brahma als eine Person, die zusammengehört mit Wishnu und Shiwa. Brahm (Neutrum) ist das höchste in der Religion, außerdem

---

[1]) Canova, Antonio, der berühmte Bildhauer, 1757—1822, hat in seiner Vaterstadt Possagno bei Treviso ein prächtiges Gotteshaus in Gestalt eines Rundtempels nach dem Muster des Parthenon errichtet.

sind aber noch Hauptgottheiten Brahma (Maskulinum), Wishnu oder Krishna, in unendlich vielen Gestalten, und Shiwa; diese Dreiheit gehört zusammen; es ist die sogenannte Trimurti. Brahma ist das Oberste, aber Wishnu oder Krishna, Shiwa, sowie Sonne, Luft usw. sind auch Brahm, d. i. substantielle Einheit. So ist Brahm in der Tat ein durchgehendes Epitheton. Dann wird einerseits Brahma als ein besonderer Gott neben den beiden andern vorgestellt, und es werden ihm in den Büchern der Inder alle möglichen Handlungen und Schlechtigkeiten zugeschrieben wie dem Jupiter. Darum sagen wieder andere, Brahma ist gar nicht das höchste Wesen, und nennen dieses Parabrahma, Parameschwara, d. i. der höchste Herr; aber diese Bestimmung hat in der indischen Religion keine stehende Bedeutung.

Anderseits findet sich die Bestimmung, daß Brahma das Schaffen, Wishnu das Erhalten, Shiwa das Zerstören sei. Wishnu aber, der auch Krishna heißt, wird zur Hauptvorstellung. Und so ist es eigentümlich, daß sie das Eine, Brahma oder auch Parabrahma, doch nicht als Festes, Ruhendes ansehen. Ihre Unstetigkeit, Verstandeslosigkeit kommt den Indern bei dieser Vorstellung zugute. Bei vielen Darstellungen, die zunächst ganz absurd lauten, zeigt es sich doch, daß dies Abstrakte eben auch als ein Moment angesehen wird. Wenn im Christentum Gott als Geist auch der Vater genannt wird, so ist er hier selbst als Moment bestimmt; von dieser Seite findet sich denn auch bei den Indern Spekulatives. Insofern sie Brahma, Wishnu, Shiwa, diese drei nennen, so ist Brahma nicht das Feste, Ganze; denn nur die Dreiheit scheint das Eine und das Ganze auszumachen, so daß eine Ahnung der Dreieinigkeit zugrunde zu liegen scheint.

Daß Brahma Moment ist, kommt nun zum Teil in sehr sinnlichen Vorstellungen zum Ausdruck. Im Gesetzbuche des Manu heißt es: der erste Gegenstand ist nicht für die Sinne; es ist und ist nicht, es ist ewig. Von ihm ist die göttliche Kraft erzeugt worden, das Göttliche, Männliche, das in aller Welt Brahma heißt. Dieses hat tausend Jahre im Ei geruht; am Ende dieser Zeit hat es allein durch seine Gedanken verursacht, daß sich das Ei teilte, und hat aus ihm Himmel und Erde geschaffen. Eine andere Vorstellung ist, daß Shiwa den Brahma erzeugt habe; dieser sei tausend Jahre umhergeirrt

und sei vor seiner Ausdehnung erschrocken usf. Brahma habe ideelle Dinge hervorgebracht; aus seinem Munde sei ein blauer Hauch hervorgegangen, der gesagt habe: ‚ich will. Dies sei Wishnu gewesen. Dieser habe dann reelle Dinge geschaffen, aber nur reelle, Idioten mit dicken Bäuchen. Aus Kummer darüber habe Brahma vier Personen als Regenten erschaffen, die aber nur Gott gepriesen haben. Dann sei Shiwa erschienen und habe das Ideelle und Reelle vereinigt. Auch in diesen Vorstellungen ist viel Bewunderungswürdiges. Aber sie gehören nur einzelnen Sekten an und sind nur mit sinnlichen Vorstellungen vermischte Ahnungen, die die allgemeine Religion der Inder nichts angehen.

Insofern wir uns Gott als konkreten Geist, gebildetes Geistiges vorstellen, ist hier gar nicht an unsere Gottesvorstellungen zu denken. Die abstrakte Weise ist hier das Höchste, und bei den Indern geht die höchste Vorstellung darauf, nichts zu sein als Brahm selbst. Dies ist die Form des Kultus für diese geistige Seite der Religion. Tugend, Religiosität, die höchste Bestimmung des Menschen ist darin beschlossen, Brahm selbst zu sein, diese Abstraktion, in der keine weitere Unterscheidung des Bewußtseins ist. Das höchste religiöse Verhältnis des Menschen nun ist, daß er sich zum Brahm erhebe. Fragt man einen Brahminen, was ist Brahm, so antwortet er: Wenn ich mich in mich zurückziehe und alle äußeren Sinne verschließe und in mir Ôm spreche, so ist dies Brahm. Die abstrakte Einheit mit Gott wird in dieser Abstraktion des Menschen zur Existenz gebracht. Eine Abstraktion kann alles unverändert lassen, wie die Andacht, die momentan in jemandem hervorgerufen wird; bei den Indern aber ist dieselbe negativ gegen alles Konkrete gerichtet und das Höchste diese Erhebung, durch welche der Inder sich selbst zur Gottheit macht.

So etwas, das nur als das Negative von allem bestimmt ist, ist nur das Unmittelbare, kein Gegenstand für das Bewußtsein; die Erhebung zu ihm ist die Erhebung dazu, das Bewußtsein auszuleeren, so muß das leibliche Subjekt selbst dies sein, dies Geistlose, Unerfüllte. So besteht eine Seite des Kultus in der Abstraktion des reinen sich Aufhebens, in dem Vernichten des realen Selbstbewußtseins, welche Negativität also in der stumpfen Bewußtlosigkeit

einerseits, in dem Selbstmorde und dem Vernichten der Lebendigkeit durch selbstauferlegte Qualen anderseits besteht. Das Interessante an dem indischen Gottesdienst kann nur die höchste Spitze, diese Qual, Erhöhung seiner selbst sein, die zur wirklichen Tötung fortgeht. Hier finden beständige Opfer, besonders auch Menschenopfer statt.

Opfer ist teils das Hingeben, teils die Anerkennung, daß das zeitliche Dasein des Menschen nichtig sei. Diese Anerkennung kann nun im Aufgeben des Eigentums bestehen; das höhere, wahrhafte Opfer ist, daß der Mensch seinen besondern Willen durch allgemeine Vorstellungen überwältigt. Bei den Indern gibt es nur Opfer der ersten Art, die bis zum Aufgeben des Lebens selber fortgehen. So enthält der indische Kultus dasselbe, was die religiöse Vorstellung enthält, den Gegensatz der rohesten Sinnlichkeit und der höchsten Abstraktion; und diese ist der Tod.

Hierzu gibt es zwei Wege. Der eine ist der negative, aus seinem Bewußtsein allen bestimmten Inhalt, aus seinem Leben alle besondere Tätigkeit, alles, was wir zur Tugend, Rechtschaffenheit rechnen, verschwinden zu machen. Der zweite Weg besteht in dem positiven Tun, durch das man sich in solchen Zustand versetzt. Es sind die Strengigkeiten, die Büßungen der Inder, die Ertötung des Lebens. Eine Menge von Einzelheiten ist darüber bekannt. Die Brahminen sind, wie schon erwähnt, von Geburt her eins mit dem Brahm; die andern müssen es durch Entsagung werden. Die Erhebung zum Brahm wird durch höchste Abgestumpftheit und Bewußtlosigkeit bewirkt. Die Verachtung des Lebens und des lebendigen Menschen ist darin der Grundzug. Ein großer Teil der Nichtbrahminen trachtet nach der Wiedergeburt. Man nennt sie Yogi. Ein Engländer, der auf der Reise nach Tibet zum Dalai Lama einem solchen Yogi begegnete, erzählt folgendes: Der Yogi befand sich schon auf der zweiten Stufe, um zu der Macht eines Brahminen zu gelangen. Die erste Stufe hatte er durchgemacht, indem er sich zwölf Jahre fortwährend auf den Beinen gehalten, ohne sich je niederzusetzen oder zu liegen. Anfangs hatte er sich mit einem Strick an einen Baum festgebunden, bis er sich daran gewöhnt hatte, stehend zu schlafen. Die zweite Stufe machte er so durch, daß er zwölf Jahre beständig die Hände

über dem Kopf zusammenfaltete, und schon waren ihm die Nägel fast in die Hände hineingewachsen. Er war von zwei Gossin (dienenden Geistlichen) begleitet und hatte in dieser Haltung die meisten Länder Asiens durchwandert, war von Indien bis Gusserate, von da nach Bassora, nach Konstantinopel und dem nördlichen Persien gegangen. Dann war er auf russisches Gebiet gekommen, Kosaken in die Hände gefallen und wäre beinahe von ihnen zusammengehauen worden. Von dort war er durch Sibirien und China nach Peking, nach dem Tibet des Taschi-Lama und schließlich wieder nach Kalkutta gewandert. Er habe auf einem Pferde gesessen und ausgesehen wie ein Sterbender. Seine Arme waren ganz weiß, durchaus starr und unempfindlich; aber er zeigte Hoffnung, ihren Gebrauch wiederzuerlangen. Er befand sich damals in dem letzten Jahre der zweiten Büßungsstufe und wollte sich, wenn das Jahr um sei, noch schwereren Strengigkeiten unterwerfen.

Diese dritte Stufe wird nicht immer auf gleiche Weise vollbracht; entweder wird der Yogi $3^3/_4$ Stunden an den Ästen eines Baumes aufgehängt über einem lebhaften Feuer, so daß ihm die Haare verbrennen, und muß nachher $3^3/_4$ Stunden stehend in einer Grube, mit Erde überschüttet, aushalten, so hat er den Zustand der Vollkommenheit erreicht. Oder er muß erst noch einen Tag zwischen fünf Feuern zubringen, das heißt, zwischen vier Feuern nach allen Himmelsgegenden und der Sonne über seinem Haupte, in die er starr hineinblicken muß; dazu kommt dann das Schwenken über dem Feuer, welches $3^3/_4$ Stunden dauert. Engländer, welche diesem Akt einmal beiwohnten, erzählen, daß dem Individuum nach einer halben Stunde das Blut aus allen Teilen des Körpers herausströmte; es wurde abgenommen und starb gleich darauf. Hat aber einer auch diese Prüfung überstanden, so wird er doch zuletzt auch noch lebendig begraben, und nun endlich hat er, falls er noch lebt, die innere Macht des Brahminen erlangt.

Also nur durch solche Negation seiner Existenz kommt man zur Macht eines Brahminen: diese Negation besteht aber auf ihrer höchsten Stufe in dem dumpfen Bewußtsein, es zu einer vollkommenen Regungslosigkeit, zur Vernichtung aller Empfindung und alles Wollens gebracht zu haben, ein Zustand, der auch bei den Buddhisten als das Höchste gilt.

Menschen, die sich in einen solchen Zustand versetzen, gibt es noch sehr viele; sie ziehen sich in Gebirge und Wälder zurück, von wenigen begleitet. So feige und schwächlich die Inder sonst sind, so wenig kostet es sie, sich dem Höchsten, der Vernichtung aufzuopfern, und die Sitte zum Beispiel, daß die Weiber sich nach dem Tode ihres Mannes verbrennen, hängt mit dieser Ansicht zusammen. Würde ein Weib sich dieser hergebrachten Ordnung widersetzen, so schiede man sie aus aller Gesellschaft aus und ließe sie in der Einsamkeit verkommen. Ein Engländer erzählt, daß er auch eine Frau sich verbrennen sah, weil sie ihr Kind verloren hatte; er tat alles mögliche, um sie von ihrem Vorsatze abzubringen. Er wendete sich endlich an den dabeistehenden Mann, aber dieser zeigte sich vollkommen gleichgültig und meinte, er habe noch mehr Frauen zu Hause. Beim Gottesdienst in dem berühmten Tempel des Jagernaut am Bengalischen Meerbusen in Orissa, wo Millionen von Indern zusammenkommen, wird das Bild des Gottes Wishnu auf einem Wagen herumgefahren; gegen fünfhundert Menschen setzen denselben in Bewegung, und viele werfen sich vor die Räder desselben hin und lassen sich zerquetschen. Der ganze Strand des Meeres ist schon mit Gebeinen von so Geopferten bedeckt. Auch der Kindermord ist in Indien sehr häufig. Die Mütter werfen ihre Kinder in den Ganges oder lassen sie an den Strahlen der Sonne verschmachten. Das Moralische, das in der Achtung eines Menschenlebens liegt, ist bei den Indern nicht vorhanden. Solcher Lebensweisen, die auf die Vernichtung hingehen, gibt es nun noch unendliche Modifikationen. Dahin gehören z. B. die Gymnosophisten, wie sie die Griechen nannten (vgl. S. 350). Sie starrten unverrückt in die Sonne, blieben jahrelang ohne Bewegung. Nackte Fakirs laufen ohne irgendeine Beschäftigung gleich den katholischen Bettelmönchen herum, leben von den Gaben andrer und haben den Zweck, die Hoheit der Abstraktion zu erreichen, die vollkommene Verdumpfung des Bewußtseins, von wo aus der Übergang zum physischen Tode nicht mehr sehr groß ist.

Zu den Büßungen gehören auch die Wallfahrten, bei denen die Inder hundert Stunden weit auf ihren Knien rutschen, andere den Weg mit ihrem Körper ausmessen. Der Weg nach Jagernaut führt durch eine sehr wüste Gegend; sie

liegt ganz voll von Gebeinen der Pilger, die vor Ermattung umgekommen sind. Für ein besonderes Verdienst gilt es, den Ursprung des Ganges zu besuchen. Wenige Engländer, höchstens vier oder fünf, sind dorthin gekommen. Einer hat dort drei Frauen angetroffen, die sich auferlegt hatten, in den Schlund zu stürzen, aus dem der Ganges kommen soll. Die eine war nicht zurückgekommen, die zweite im Schnee aufgefunden worden, die dritte kam fast erfroren zurück, weil sie die rechte Quelle des Ganges nicht gefunden zu haben glaubte.

Hieran schließt sich die Lehre von der Seelenwanderung. Der konkrete Geist, der sich mit den Geschäften des Lebens befaßt, verfällt nach dem Tode wieder einem solchen Leben oder fällt einem noch niederen Leben anheim. Nur der ganz abstrakte Geist geht zu Brahma über. Diese Anschauung kommt daher, weil bei den Indern die Freiheit noch nicht erwacht ist.

Anhang[1].

Der Buddhismus.

Es bleibt nun noch der Umfang der Völkerschaften zu betrachten übrig, die mit den Indern verwandt sind. Das Bezeichnende für sie ist, daß sie Buddhisten sind.

Der indische Geist ist der des Träumens, der sich in der Vorstellung in die beiden Extreme der wildesten Sinnlichkeit und der leersten Abstraktion zersplittert; die Wirklichkeit wird so zu einer ratlosen Knechtschaft. Diesem Traumleben, das die Wahrheit im Taumel festhalten will, steht ein unbefangenes Traumleben gegenüber, das zu jenem Unterschiede des Verhaltens noch nicht gediehen und darum roher, aber auch einfacher ist und mithin auch eine einfachere Vorstellungswelt hat.

Der Geist dieser Gestalt ist im ganzen derselbe wie der indische; aber er ist in sich konzentrierter und bringt darum seine Vorstellungen mehr zur Wirklichkeit; der Kastenunterschied ist darum hier etwas untergeordnetes. Die Völker, die zu dieser Gestalt gehören, sind die östlich, teils süd-, teils nordöstlich von Indien lebenden, die Bewohner von Ceylon, von Hinterindien mit Siam, die der Länder nordöstlich längs dem Zuge des Himalaya durch die Tatarei bis an das östliche Vorderasien sowie bis ans Eismeer, die Tatarei, Mongolei, Tibet, die Kalmücken usf. Ihre Geschichte kann hier nicht betrachtet werden; im ganzen ist sie ein unendliches Hinausströmen. Hier ist dem brahminischen Indien das buddhistische entgegengesetzt.

Buddha, von dem man meint, daß er eins sei mit dem chinesischen Fo, und der in Ceylon auch Gautama heißt, ist auch in dem brahminischen Indien zuhause gewesen und zum Teil ist er es noch. Es ist ein großer Streit, welche

[1] Aus den Vorlesungen des Jahres 1822/23.

der beiden Religionen die ältere und einfachere sei; für beide sind Gründe vorhanden, aber es läßt sich nicht bestimmt ausmachen. Die buddhistische Religion ist einfacher; das kann aber ebensowohl daher kommen, daß sie älter, wie daher, daß sie das Resultat einer Reformation ist. Wahrscheinlicher ist es aber, daß sie die ältere ist.

Schon die Griechen kennen zwei Arten Priester in Indien, die Brahminen, die auch Magier heißen, und die Samanäer oder Sarmanäer, die auch Garmanen, ja Germanen genannt werden, deren sich schon im Heere des Xerxes fanden. Daß Buddhisten damit gemeint sind, erhellt aus dem Namen Samanâ, mit dem Gautama bezeichnet wird.

Buddha kommt zunächst als eine der Inkarnationen der Gottheit vor, ferner als einer der lunarischen Könige, denen die solarischen Könige gegenüberstehen, endlich als alter Lehrer. Seine letzten Schüler werden von den Buddhisten verehrt. Diesen gelten auch mehrere heilige Orte der brahminischen Inder als heilig, was auf eine frühere Verbindung der beiden Religionen schließen läßt.

Einige Völkerschaften in Indien haben sich von der brahminischen Knechtschaft, besonders von den Kasten frei gemacht. Sie fühlten sich ebenso von dem mohamedanischen wie von dem indischen Zwange bedrückt und machten sich später ganz frei, so daß sie in republikanischer Verfassung leben. Dies ist durch Reformation bewirkt worden. Die Buddhisten aber scheinen eine viel ältere Gemeinschaft zu sein.

Was den Charakter der buddhistischen Völker anbetrifft, so ist ihre Religion menschlicher als die brahminische. Dies ist in Ansehung der religiösen Vorstellung so sehr der Fall, daß einerseits ihr höchster Gott ihnen Mensch gewesen ist, anderseits noch ein Mensch ihr Gott ist, den sie verehren.

Buddha, von dessen Dasein auf Erden ebenso extravagante Erzählungen vorkommen, wie sie bei den andern Indern beliebt sind, ist die vierte Inkarnation und als Gott zu verehren. Er ist zum Nirwana gekommen, d. h. zur höchsten Abstraktion, wo er nichts mehr festhält, zur Seligkeit. Dieser Zustand ist mit dem Tode verbunden, und so heißt es auch, daß wer in ihm sich befindet, Buddha geworden ist. Dem Buddha werden alle Eigenschaften des

höchsten Wesens beigelegt; er wird im Bilde in Tempeln verehrt, teils sitzend, teils stehend, wohl auch mit seinen Schülern zusammen dargestellt. Auch gibt es Pyramiden, z. B. in Java, die durch und durch massiv sind und worin Reliquien von ihm aufbewahrt werden, obgleich erzählt wird, er sei auf einem Scheiterhaufen von Sandelholz verbrannt worden.

Weiterhin gegen das Eismeer zu und schon in Tibet verbindet sich mit der Buddhaverehrung noch die Vorstellung von der lebendigen Inkarnation, dem höchsten Lama. Indessen findet man diese Idee auch schon in der Nachbarschaft von Bombay, wo in einer Familie die Inkarnation eines Gottes erblich ist, der mit einem Elefantenkopfe abgebildet wird. In Tibet, nordöstlich vom Himalaya, ist diese Religion eigentlich zu Hause. Die Vorstellung ist, daß der Buddha sich hier lebendig inkarniert habe. Das Nähere ist indische Verwirrung; doch gilt die Vorstellung, daß dieser Eine der Herrscher über alle andern Genien und Geister sei.

Dritter Abschnitt.

Persien.

1. Das persische Weltreich.

Mit dem persischen Reiche beginnt der offenbare Zusammenhang mit der Weltgeschichte, der nicht etwa ein anscheinender äußerer, sondern ein Zusammenhang des Begriffes ist. Solchen Zusammenhang hat das Innere des Geistes überhaupt, das die Gestaltungen der Geschichte hervorbringt, wenn sie auch in keinem äußeren Zusammenhange stehen. Hier aber ist das Innere herausgetreten und zum erscheinenden geschichtlichen Zusammenhange geworden. Die Perser sind das erste geschichtliche Volk; Persien ist das erste Reich, das vergangen ist. Während China und Indien statarisch bleiben und ein natürliches vegetatives Dasein bis in die Gegenwart fristen, ist dieses Land den Entwicklungen und Umwälzungen unterworfen, welche allein einen geschichtlichen Zustand verraten. Wir leben hier in der Welt des Beweglichen; es fangen hier die Abscheidungen der natürlichen Beschaffenheit an.

Vorder- und Hinterasien sind wesentlich voneinander verschieden. Die Pflanzenwelt ebenso wie die Bevölkerung zeigen diese Verschiedenheit. Der ganze Körperbau der Menschen, ihre Gesichtszüge, ihr Charakter, ihre religiösen Vorstellungen, alles ist anders. Während die Chinesen und Inder, die beiden großen Nationen von Hinterasien, welche wir betrachtet haben, zur eigentlich asiatischen, nämlich zur mongolischen Rasse gehören und somit einen ganz eigentümlichen, von uns abweichenden Charakter haben, gehören die Nationen Vorderasiens zum kaukasischen, das heißt zum europäischen Stamme. Sie stehen in Beziehung zum Westen, während die hinterasiatischen Völker ganz allein für sich sind. Ihr Grundprinzip ist die Substanzialität des Geistigen und Natürlichen; beides ist ihnen ein Inhalt. Innerlichkeit aber, Moralität und alles,

was die Subjektivität des Menschen ausmacht, ist dort nicht vorhanden. In Persien beginnt die Ablösung des Menschen von der Natur. Die ganze Weise des Selbstgefühls ist in Hinterasien von dem der Europäer ganz verschieden; anders ist es in den Gebieten, die von Persien abhängen. Der Europäer, der von Persien nach Indien kommt, bemerkt daher einen ungeheuern Kontrast, und während er sich im erstern Lande noch einheimisch findet, daselbst auf europäische Gesinnungen, menschliche Tugenden und menschliche Leidenschaften stößt, begegnet er, sowie er den Indus überschreitet, dem höchsten Widerspruch, der durch alle einzelnen Züge hindurchgeht. So sagt der Aufseher des Reiches Kabul, Lord Elphinstone [1]), der Europäer könne bis an den Indus glauben, noch in Europa zu sein.

Das chinesische und indische Reich können nur an sich und für uns in den Zusammenhang der Geschichte kommen. Hier aber in Persien geht zuerst das Licht auf, welches scheint und anderes beleuchtet; denn erst Zoroasters Licht gehört der Welt des Bewußtseins an, dem Geist als Beziehung auf anderes. Auch hier ist Einheit des Geistigen und Natürlichen; die endliche Weltlichkeit ist in das Eine, das Natürliche ist in das Licht zusammengefaßt. Diese Einheit aber schwebt über der natürlichen Mannigfaltigkeit, und so tritt die Abstraktion der Gottheit ein, neben der alles übrige nur Wert hat, insofern es ein Strahl der Gottheit ist. Hiermit ist die Einfachheit der Grundsätze gesetzt. Das Gute, das Sittliche besteht darin, daß der Grund des Handelns das Allgemeine ist; und alles, was sich unter das Gute subsumieren läßt, macht dies eine Reich des Lichtes aus. Wir haben in Persien den Gegensatz des Lichtes und der Finsternis oder des Guten und des Bösen, der Gottheit und des Endlichen. Wir sehen hier eine reine erhabene Einheit, als die Substanz, welche das Besondere in ihr frei läßt, als das Licht, das nur manifestiert, was die Körper für sich sind, eine Einheit, welche die Individuen nur beherrscht, um sie zu erregen, daß sie kräftig für sich werden, ihre Partikularität entwickeln und geltend machen. Das

---

[1]) Elphinstone, Mountstuart, 1779—1859, seit 1808 Resident in Kabul, von 1819—27 Gouverneur von Bombay: Account of the Kingdom of Cabul, London 1815; A history of India 1842.

Licht macht keinen Unterschied, die Sonne scheint über Gerechte und Ungerechte, über Hohe und Niedere und erteilt allen die gleiche Wohltat und Gedeihlichkeit. Das Licht ist nur belebend, insofern es sich auf das Andere seiner selbst bezieht, darauf einwirkt und es entwickelt. Es ist mit dem Gegensatze gegen die Finsternis begabt. Damit ist das Prinzip der Tätigkeit und des Lebens aufgetan. Das Prinzip der Entwicklung beginnt mit der Geschichte Persiens, und darum macht diese den eigentlichen Anfang der Weltgeschichte; denn das allgemeine Interesse des Geistes in der Geschichte ist, zum unendlichen Insichsein der Subjektivität zu gelangen, durch den absoluten Gegensatz zur Versöhnung zu kommen.

Der Übergang, den wir von Indien nach Persien zu machen haben, ist also nur im Begriffe, nicht im äußerlichen geschichtlichen Zusammenhang. Das Prinzip desselben ist dieses, daß das Allgemeine, welches wir im Brahm gesehen haben, nun zum Bewußtsein kommt, ein Gegenstand wird und eine affirmative Bedeutung für den Menschen gewinnt. Brahm wird von den Indern nicht verehrt, sondern es ist nur ein Zustand des Individuums, ein religiöses Gefühl, eine ungegenständliche Existenz, ein Verhältnis, das für die konkrete Lebendigkeit nur Vernichtung ist. Indem nun aber dieses Allgemeine etwas Gegenständliches wird, bekommt es eine affirmative Natur; der Mensch wird frei und tritt so dem Höchsten, das ihm ein Objektives ist, gegenüber. Diese Allgemeinheit sehen wir in Persien hervortreten und damit ein sich Unterscheiden von dem Allgemeinen und zugleich ein sich identisch Machen des Individuums mit demselben. Im chinesischen und indischen Prinzip ist dieses Unterscheiden nicht vorhanden, sondern nur Einheit des Geistigen und Natürlichen. Der Geist aber, der noch im Natürlichen ist, hat die Aufgabe, sich von demselben zu befreien. Rechte und Pflichten sind in Indien an Stände gebunden und damit nur etwas Partikulares, dem der Mensch durch die Natur angehört; in China ist diese Einheit in der Form der Väterlichkeit vorhanden: der Mensch ist da nicht frei, er ist ohne moralisches Moment, indem er identisch mit dem äußerlichen Befehle ist. In dem persischen Prinzipe hebt sich zuerst die Einheit zum Unterschiede von dem bloß Natürlichen hervor; es ist die Negierung dieses nur unmittelbaren, den Willen nicht vermit-

telnden Verhältnisses. Die Einheit kommt im persischen Prinzipe als das Licht zur Anschauung, das hier nicht bloß Licht als solches, dies allgemeinste Physikalische, sondern zugleich auch das Reine des Geistes, das Gute ist. Damit ist aber das Besondere, das Gebundensein an die beschränkte Natur, abgetan. Das Licht im physischen und geistigen Sinne gilt also als die Erhebung, die Freiheit von dem Natürlichen; der Mensch verhält sich zu dem Licht, dem Guten, als zu einem Objektiven, das aus seinem Willen anerkannt, verehrt und betätigt wird. Blicken wir nun noch einmal, und es kann nicht zu oft wiederholt werden, auf die Gestalten zurück, die wir bis zu dieser, welche wir vor uns haben, durchliefen, so sahen wir in China die Totalität eines sittlichen Ganzen, aber ohne Subjektivität, dieses Ganze gegliedert, aber ohne Selbständigkeit der Seiten. Nur eine äußerliche Ordnung dieses Einen fanden wir vor. Im Indischen dagegen trat die Trennung hervor, aber selbst als geistlos, das beginnende Insichsein, aber mit der Bestimmung, daß der Unterschied selbst unüberwindlich und der Geist in der Beschränktheit der Natürlichkeit gebunden bleibe, daher als das Verkehrte seiner selbst. Über dieser Trennung der Kasten steht nun in Persien die Reinheit des Lichtes, das Gute, dem sich alle auf gleiche Weise zu nähern, in dem sich alle gleich zu heiligen vermögen. Die Einheit ist daher zum erstenmal ein Prinzip, nicht ein äußeres Band geistloser Ordnung. Dadurch, daß jeder teil an dem Prinzipe hat, erwirbt dieses ihm einen Wert für sich selbst.

Von der inneren Welt Persiens wissen wir nur wenig, desto mehr aber von seiner Geschichte, soweit sie nach außen geht. Die chinesische und indische Welt ist in unserer Zeit noch gegenwärtig und kann daher besser gefaßt werden. Die persische Welt ist ein längst Verschwundenes; was uns von ihrer inneren Art bekannt ist und als ihre älteste Grundlage sich zeigt, hat alle Geschichte überlebt, ist nur noch in ehrwürdigen Resten vorhanden und erst in neueren Zeiten wieder ans Licht gekommen.

Was zunächst das Politische betrifft, so wird uns hier zum ersten Male ein wirkliches Reich sichtbar, ein Ganzes der Herrschaft, das völlig heterogene (freilich in relativem Sinne) Elemente in sich faßt. Wir haben hier einen Volks-

stamm, der das Viele zusammenschließt und es in seiner Individualität erhält, es nur dann durch die Herrschaft bedingt. Dies Reich ist weder eine patriarchalische Herrschaft wie in China, noch ist es so starr wie Indien oder solch eine augenblickliche Gestaltung, wie sie bei den Mongolen auftreten; es ist auch kein Reich der Unterdrückung wie bei den Türken. Sondern man sieht hier eine Reihe von Völkerschaften, die in ihrer Selbständigkeit geblieben und doch von einem Einheitspunkte abhängig sind, der sie zufrieden erhalten konnte. Dies Reich hat denn auch eine sehr lange und glänzende Dauer gehabt, und die Weise seines Zusammenhanges ist als etwas anzuerkennen, das der Idee des Staates näher kommt.

Geographisch kündigt sich diese Weise des persischen Reiches darin an, daß hier der Konflikt des Hochlandes und der großen Talebene vorliegt, also die Vereinigung der beiden großen entgegengesetzten Prinzipien. China und Indien sehen wir als dumpfe Ausbrütung des Geistes in fruchtbaren Ebenen, davon getrennt aber die hohen Gebirgsgurte und die darauf schweifenden Horden. Die Völker der Höhen veränderten nicht den Geist der Ebenen bei deren Eroberung, sondern bekehrten sich zu demselben. Aber in Persien sind diese Prinzipien in ihrer Unterschiedenheit vereinigt, und die Gebirgsvölker wurden mit dem ihrigen das Überwiegende. Wir unterscheiden also im persischen Reiche das Hochland, allgemein mit dem Namen Persien bezeichnet, um das sich die Gebirgszüge schließen, und die großen Strombassins, des Euphrat und Tigris einer-, des Oxus anderseits, die sich den Völkern der Höhen unterwerfen. Das Hochland ist nicht so hoch wie das der Tatarei und hat deshalb auch große Gebiete von hoher Fruchtbarkeit. Es wird im Osten begrenzt durch das Solimanische Gebirge, das nach Norden zu durch den Hindukuh und den Belurtag fortgesetzt wird. Letztere Gebirge schneiden das Vorland, Baktrien, Sogdiana in den Ebenen des Oxus, vom chinesischen Hochland ab, das sich bis Kaschgar erstreckt. Diese Ebene des Oxus liegt selbst nördlich vom persischen Hochland, das dann im Süden gegen den Persischen Meerbusen hin sich verläuft. Der Indus macht die Grenze gegen Indien; östlich vom Hindukuh wohnen die Mongolen und Chinesen. In dem Winkel zwischen dem Ge-

birgszuge, der nach Westen zum Kaspischen Meere, und dem, der nach Norden läuft, entspringt der Oxus, der früher in das Kaspische Meer, jetzt in den Aralsee mündet. Es ist da ein wichtiger Punkt, wo jetzt die Stadt Balkh liegt, früher Baktra, der Sitz einer sehr alten Kultur. Mit dem Gebirgszug, der sich im alten Baktrien südlich des Oxus hinzieht, fangen die Hochebenen an, die von Medern, Parthern, Hyrkanern bewohnt waren. Von hier ist es nicht weit nach Hindostan, namentlich bis Kabul. Weiterhin nach Westen liegt Chorasan, noch weiter Medien. Hier bilden sich die Gebirge Armeniens, zu dessen westlicher Seite das Tal des Euphrat und Tigris liegt. Dies hat in seinem Osten einen Gebirgszug, der sich zum Persischen Meerbusen und dahin zieht, wo das alte Farsistan, Persien liegt, das sich östlich bis zum indischen Meerbusen erstreckt, den Indus zur Grenze hat und im allgemeinen Iran genannt wird. Durch Syrien hängt das persische Reich mit dem Mittelländischen Meere zusammen und grenzt an Kleinasien und Ägypten. Von den vielen Völkerschaften, die zu diesem Reiche gehören, haben wir die einzelnen zu betrachten, und zwar sind die Elemente des persischen Reiches erstens das Zendvolk, die alten Parsen in Baktrien, zweitens das assyrisch-babylonische Element und endlich drittens die Meder und die eigentlichen Perser. Ihre Geschichte spielt auf dem angegebenen Boden; dann nimmt aber das persische Reich auch noch Kleinasien, Ägypten, Syrien mit seinem Küstenstrich in sich auf und vereinigt so das Hochland, die Stromebenen und das Küstenland in sich.

2. Das Zendvolk und die Lichtreligion.

Das Zendvolk wird von seiner Sprache so genannt, in der die Zendbücher geschrieben sind, die Grundbücher nämlich, auf denen die Religion der alten Parsen beruht. Von dieser Religion der Parsen oder Feueranbeter sind noch Spuren vorhanden. In Bombay existiert eine Kolonie derselben, und am Kaspischen Meere befinden sich einige zerstreute Familien, die diesen Kultus beibehalten haben. Im ganzen sind sie durch die Mohammedaner vernichtet worden. Der große Zerduscht, von den Griechen Zoroaster genannt,

schrieb seine Religionsbücher in der Zendsprache. Bis gegen das letzte Drittel des vorigen Jahrhunderts war diese Sprache und mithin auch alle Bücher, die darin verfaßt sind, den Europäern völlig unbekannt, bis endlich der berühmte Franzose Anquetil Duperron[1]) uns diese reichen Schätze eröffnete. Erfüllt von Enthusiasmus für die orientalische Natur ließ er sich, da er arm an Vermögen war, unter ein französisches Korps anwerben, das nach Indien verschifft werden sollte. So gelangte er nach Bombay, wo er auf die Parsen stieß und sich in ihre Religionsideen einließ. Mit unsäglicher Mühe gelang es ihm, sich ihre Religionsbücher zu verschaffen; er drang in diese Literatur ein und eröffnete ein ganz neues und weites Feld, das aber bei seiner eignen mangelhaften Kenntnis der Sprache noch einer gründlichen Bearbeitung bedarf.

Die Echtheit der Bücher des Zoroaster ist oft angegriffen worden; und zu verwundern ist es allerdings, daß ein so kleines Volk sich die Bücher eines Mannes bewahrt hat, dessen Zeit wir nicht einmal anzugeben wissen. Aber ihre Echtheit beweist sich durch ihren eigenen Inhalt und durch das, was wir sonst über die Magier wissen. Die Lichtreligion, deren Lehre in diesen Büchern, dem Zend-Avesta, enthalten sind, ist unbezweifelt die Religion der alten Perser gewesen, wenn auch nicht in der Bestimmtheit des Zend-Avesta.

Moderner ist ein Werk, das hier noch namentlich in Beziehung auf die Perser überhaupt erwähnt werden kann, die Epopöe Schah-nameh von Ferdusi, ein Heldenbuch von 60000 Strophen, wovon Görres[2]) einen weitläufigen Auszug gegeben hat. Er versucht, die Erzählungen des Ferdusi auf die uns von den Griechen gelieferten Nachrichten zu beziehen; doch ist dies nur ein glänzendes Feuerwerk, das sich bei näherer Betrachtung in Rauch auflöst. Ferdusi lebte im Anfange des elften Jahrhunderts n. Chr. Geburt am Hofe Mahmud des Großen zu Ghazna, östlich von Kabul und Kandahar. Die berühmte eben genannte Epopöe hat die alten

---

[1]) Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, 1731—1805: Übersetzung des Zendavesta, 3 Bde., Paris 1771.

[2]) Görres, Joseph von, 1776—1848: Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah-nameh des Firdusi, Berlin 1820, 2 Bde.

Heldensagen Irans (das ist des eigentlichen Westpersiens) zu ihrem Gegenstande, kann aber nicht für eine historische Quelle gelten, da ihr Inhalt poetisch und ihr Verfasser ein Mohammedaner ist. Der Kampf von Iran und Turan wird in dem Heldengedichte beschrieben. Iran ist das eigentliche Persien, das Gebirgsland im Süden vom Oxus; Turan bezeichnet die Ebenen des Oxus und die zwischen demselben und dem alten Jaxartes liegenden. Ein Held, Rustan, macht die Hauptfigur im Gedichte, aber die Erzählungen sind ganz fabelhaft oder vollkommen entstellt. Johannes v. Müller hat sie einer bestimmten Chronologie unterwerfen wollen, doch ohne Erfolg. Alexanders geschieht Erwähnung, und er wird Ischkander oder Skander von Rum genannt. Rum ist das türkische Reich (noch jetzt heißt eine Provinz desselben Rumelien). aber ebenso das römische, und im Gedichte wird nicht minder Alexanders Reich Rum geheißen. Dergleichen Vermischungen gehören ganz der mohammedanischen Anschauung an. Es wird in dem Gedichte erzählt, der König von Iran habe Krieg geführt mit Philipp, und dieser letztere sei geschlagen worden. Der König habe ihm, dem Philipp, dann seine Tochter zur Frau abgefordert; nachdem er aber eine Zeitlang mit ihr gelebt, habe er sie fortgeschickt, weil sie übel aus dem Munde gerochen habe. Als sie nun zu ihrem Vater zurückgekommen sei, habe sie dort einen Sohn Skander geboren, der nach Iran geeilt wäre, um nach dem Tode seines Vaters den Thron in Besitz zu nehmen. Nimmt man dazu, daß im ganzen Gedichte keine Gestalt oder Geschichte vorkommt, die sich auf Cyrus bezieht, so läßt sich aus diesem wenigen schon abnehmen, was von dem Geschichtlichen des Gedichts zu halten sei. Wichtig bleibt es aber insofern, als uns Ferdusi darin den Geist seiner Zeit und den Charakter und das Interesse der neupersischen Weltanschauung darstellt.

Die chronologischen Kombinationen, soweit Daten in Betracht kommen, die aus neupersischen Umständen hervorgehen, sind das Unzuverlässigste. So kommt als Sohn des Ormuzd der Name Dschemschid vor; es scheint dies derselbe zu sein, den die Griechen Achämenes nennen, dessen Nachkommen Pischdadier heißen, zu denen auch Cyrus gezählt wurde. Noch in den späteren Zeiten scheinen die Perser von den Römern mit dem Namen der Achämeneer bezeichnet worden zu sein.

(Horat. carm. III. 1. 44.) Jener Dschemschid, heißt es, habe mit dem goldenen Dolche die Erde durchstochen, was weiter nichts bedeutet, als daß er den Ackerbau eingeführt habe; er sei dann die Länder durchzogen, habe Quellen und Flüssen den Ursprung gegeben, dadurch Länderstriche fruchtbar gegemacht, die Täler mit den Tieren bevölkert usw. In dem Zend-Avesta wird auch oft der Name eines Königs Gustasp erwähnt, den manche Neuere mit Darius Hystaspes haben zusammenstellen wollen, unter dem Zoroaster die Religion des Lichtes eingeführt habe. Heeren[1]) nimmt dies an; es ist aber sehr zweifelhaft. Aus dem ganzen Zustande. der im Zend-Avesta geschildert wird, geht hervor, daß Zoroaster viel früher gelebt haben muß. Ohne Zweifel gehört dieser Gustasp dem alten Zendvolke, den Zeiten vor Cyrus an. Auch der Turanier, das heißt der Nomaden im Norden, und der Inder geschieht in den Zendbüchern Erwähnung, ohne daß sich etwas Historisches daraus abnehmen ließe.

Man streitet zunächst über den Sitz des Zendvolkes. Nach allen Untersuchungen aber wohnte es in Baktrien am oberen Oxus. Von dort bis Kabul beträgt nach Wilford der Weg acht Tagereisen. Von den Stationen dieses Weges sind zu bemerken die Zohaksburg (Ferdusi) und Balkh-Bamian, das von den Persern oft mit Balkh, dem einstigen Baktra, verwechselt wird. (Balk = Stadt.) In der Nähe dieser Stadt finden sich Ruinen einer anderen Stadt Galgaleh und bei dieser angeblich über 12000 in Felsen gehauene Höhlen und zwei ungeheure Statuen, die zum Teil durch die Muselmänner stark beschädigt sind, wie denn Akbar mit Kanonen nach ihnen geschossen hat. Bei dieser Gelegenheit soll aus dem einen Bein einer Statue Blut geflossen sein. Alexander hat seinen Weg nach Indien nicht über dieses Balkh, sondern südlich um den Paropamisus herum genommen. Baktrien also war der Wohnsitz des Zendvolkes und Zoroasters. Anquetil und nach ihm auch die deutschen Gelehrten halten Armenien für sein Vaterland, Baktrien aber für den Schauplatz seiner Wirksamkeit. Die Frage, ob das Zendvolk mit den alten Persern identisch ist, scheint verneint werden zu müssen. In Medien und in Persien war die Religion des

[1]) Heeren, Arnold Hermann Ludwig, 1760—1842, Professor der Geschichte in Göttingen.

Zoroaster herrschend, und Xenophon erzählt, Cyrus habe sie angenommen; aber keines dieser Länder war der Wohnsitz des Zendvolks. Zoroaster selbst nennt ihn das reine Ariene; einen ähnlichen Namen finden wir bei Herodot, denn er sagt, die Meder hätten früher Arier geheißen, ein Name, womit auch die Bezeichnung von Iran zusammenhängt. Soviel scheint gewiß zu sein, daß die Zendsprache, die mit dem Sanskrit in Verbindung steht, die Sprache der Perser, Meder und Baktrer gewesen ist.

Schon in der Zeit des Cyrus finden wir den reinen und ursprünglichen Glauben und die alten, in den Zendbüchern uns beschriebenen Zustände nicht mehr vollkommen vor. Aus den Gesetzen und Einrichtungen des Volkes selbst, wie sie in den Zendbüchern angegeben sind, geht hervor, daß dieselben höchst einfach waren. Es ist von Ackerbau, Handwerk, Krieg und Religion die Rede. Vier Stände werden genannt: Priester, Krieger, Ackerbauer und Gewerbtreibende. Vom Handel allein wird nicht gesprochen, woraus hervorzugehen scheint, daß das Volk noch isoliert für sich war. Oberhäupter von Provinzen, Vorsteher von Bezirken, Städten, Straßen kommen vor, so daß alles sich noch auf bürgerliche Gesetze, nicht auf politische bezieht, und daß nichts auf einen Zusammenhang mit andern Staaten deutet. Von Abgaben steht nichts in den Büchern. Wesentlich ist gleich, daß wir hier keine Kasten, sondern nur Stände finden, daß keine Verbote der Verheiratung unter diesen verschiedenen Ständen vorkommen, obgleich die Zendschriften bürgerliche Gesetze und Strafen neben den religiösen Vorschriften mitteilen. Es findet sich mehreres, was einen Fortschritt in den Bequemlichkeiten des Lebens zeigt, aber gar nichts, was auf ein Reich wie das persische hindeuten könnte.

Die Hauptsache, die uns hier besonders angeht, ist die Lehre des Zoroaster. Gegen die unglückselige Verdumpfung des Geistes der Inder kommt uns in der persischen Vorstellung ein reiner Atem entgegen, ein Hauch des Geistes. Der Geist erhebt sich in ihr aus der substantiellen Einheit der Natur, aus dieser substantiellen Inhaltslosigkeit, wo noch nicht der Bruch geschehen ist, der Geist noch nicht für sich, dem Objekt gegenüber, besteht. Diesem Volke nämlich kam zum Bewußtsein, daß die absolute Wahrheit die Form der Allgemeinheit, der Einheit haben müsse. Dies Allgemeine, Ewige, Un-

endliche enthält zunächst keine Bestimmung als die schrankenlose Identität. Eigentlich ist dieses, und wir haben es schon mehrere Male wiederholt, auch die Bestimmung des Brahm. Aber den Persern wurde dieses Allgemeine zum Gegenstande, und ihr Geist wurde das Bewußtsein dieses seines Wesens, wogegen bei den Indern diese Gegenständlichkeit nur die natürliche der Brahminen ist und als reine Allgemeinheit nur durch Vernichtung des Bewußtseins für dasselbe wird. Dieses negative Verhalten ist bei den Persern zum positiven geworden, und der Mensch hat eine Beziehung zum Allgemeinen auf diese Weise, daß er sich darin positiv bleibt. Dieses Eine, Allgemeine ist freilich noch nicht das freie Eine des Gedankens, noch nicht im Geist und in der Wahrheit angebetet, sondern ist noch mit der Gestalt des Lichts angetan. Aber das Licht ist nicht Lama, nicht Brahmine, nicht Berg, nicht Tier, nicht diese oder jene besondere Existenz, sondern es ist die sinnliche Allgemeinheit selbst, die einfache Manifestation. So ist diese Religion zwar noch Naturdienst, aber nur des Lichtes, dieses allgemeinen, einfachen physikalischen Wesens, das rein wie der Gedanke ist. Der Gedanke empfindet sich selbst, wenn er das Licht vor sich hat. Indem nun das Licht Gegenstand der Verehrung ist, so ist es der Gedanke, das Gemüt, das in dieser Anschauung in sich geht. Dieses Insichsein des reinen Lichtes ist dann Gedanke, Geistiges überhaupt. Der Gedanke ist hier noch nicht die freie Grundlage, aber doch ist er die Bedeutung. In jeder Religion ist die Anschauung ein Anthropomorphistisches; aber auf die Bedeutung kommt es an.

Die persische Religion ist demnach kein Götzendienst, sie verehrt nicht einzelne Naturdinge, sondern das Allgemeine selbst. Das Licht hat zugleich die Bedeutung des Geistigen, des Guten, der Reinheit; es ist allgemeine Substanz, die Gestalt des Guten und Wahren, die Substantialität des Wissens und Wollens sowohl wie auch aller natürlichen Dinge. Alles andere ist Offenbarung des Lichtes; alles Leben ist Geburt des Lichtes. So schließt diese Vorstellung den Pantheismus ein: das Licht ist das Affirmative in allem. Nur muß man den Pantheismus nicht in dem rohesten Sinne indischer Vorstellungen nehmen; denn immer ist es doch das Allgemeine, Eine, was in dem Einzelnen das Göttliche ist, und auf dieses Eine ist die ganze Religion gerichtet.

Unmittelbar bildet sich nun bei den Persern der Gegensatz, dieser große Dualismus. Das Licht hat in sich sogleich einen Gegensatz, nämlich die Finsternis, gleichwie dem Guten das Böse gegenübersteht. Wie das Gute für den Menschen nicht vorhanden ist, wenn das Böse nicht da wäre, und wie er nur wahrhaftig gut sein kann, wenn er das Böse kennt, so ist auch das Licht nicht ohne die Finsternis. Ormuzd und Ahriman bilden bei den Persern diesen Gegensatz. Ormuzd ist der Herr des Lichtreiches, des Guten, Ahriman der der Finsternis, des Bösen. Dann gibt es aber noch ein Höheres, woraus beide hervorgegangen sind, ein gegensatzloses Allgemeines, genannt Zeruane-Akerene, die ungeschaffene Zeit, das unbegrenzte All. Das All ist nämlich etwas ganz Abstraktes, es existiert nicht für sich, und Ormuzd und Ahriman sind daraus entstanden. Dieser Dualismus wird gewöhnlich dem Orient als Mangel angerechnet; und insofern bei den Gegensätzen, als absoluten, verharrt wird, ist es allerdings der irreligiöse Verstand, der sie festhält. Aber der Geist muß den Gegensatz haben; das Prinzip des Dualismus gehört daher zum Begriff des Geistes, der, als konkret, den Unterschied zu seinem Wesen hat. Bei den Persern ist das Reine zum Bewußtsein gekommen wie das Unreine, und der Geist, damit er sich selber erfasse, muß wesentlich dem allgemeinen Positiven das besondere Negative gegenüberstellen; erst durch die Überwindung dieses Gegensatzes ist der Geist der zweimal geborene. Der Mangel des persischen Prinzips ist nur, daß die Einheit des Gegensatzes nicht in vollendeter Gestalt gewußt wird; denn in jener unbestimmten Vorstellung von dem unerschaffenen All, woraus Ormuzd und Ahriman hervorgegangen sind, ist die Einheit nur das schlechthin Erste, und sie bringt den Unterschied nicht zu sich zurück. Ormuzd schafft selbstbestimmend, aber auch nach dem Ratschluß des Zeruane-Akerene (die Darstellung ist schwankend), und die Versöhnung des Gegensatzes besteht nur darin, daß Ormuzd mit Ahriman kämpfen und ihn schließlich überwinden solle[1]).

In der Philosophie muß der Gegensatz durchaus immer durch die Einheit gebunden sein. Bei den Persern ist der

---

[1]) 1. Auflage: daß Ormuzd den Ahriman überwinden, aber ewig mit ihm kämpfen solle.

Gegensatz zwischen gut und böse, Ormuzd und Ahriman, so, daß beide unabhängig gegeneinander sind. Der Philosophie ist das durchaus zuwider; denn nur das Natürliche ist dies gleichgültige Gegeneinander. Doch aber ist es das Große der persischen Religion, daß dieser Dualismus in ihr ist. Indem die unendliche Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge und die Verwirrung des einzelnen Bewußtseins, die wir bei den Indern gesehen haben, in diesen einfachen Gegensatz aufgelöst ist, so zeigt sich darin die Macht des Gedankens; sie kommt in dieser Religion zum Ausdruck.

Ormuzd (Or = Herr, muz oder mez = magnus, dao = deus) ist der Herr des Lichtes; dies aber ist nicht das Feuer, sondern die Flüssigkeit des Feuers, wie die Sonne eine Hülle desselben ist. Wo Licht ist, da ist Ormuzd; er ist überhaupt das Vortreffliche in allem. Er schafft alles Schöne und Herrliche der Welt, die ein Reich der Sonne ist. Er ist das Vortreffliche, das Gute, das Positive in allem natürlichen und geistigen Dasein. Das Licht ist der Körper des Ormuzd; daher entsteht der Feuerdienst, weil Ormuzd in allem Licht gegenwärtig ist. Sonne, Mond und Sterne sind die vorzüglichsten Lichtkörper, in denen das Licht sich manifestiert. Sieben dieser Lichter sind die obersten Diener des Ormuzd; er aber ist nicht etwa die Sonne, der Mond selber, sondern in diesen verehren die Perser nur das Licht, welches Ormuzd ist. Zoroaster fragt den Ormuzd, wer er sei; er antwortet: Mein Name ist Grund und Mittelpunkt aller Wesen, höchste Weisheit und Wissenschaft, Zerstörer der Weltübel und Erhalter des Alls, Fülle der Seligkeit, reiner Wille usw. Was von Ormuzd kommt, ist lebendig, selbständig und dauernd, das Wort ist ein Zeugnis desselben; die Gebete sind seine Produktionen. So wird als seine Manifestation das lebendige Wort verehrt, auch der Vendidad, die Gebote. Ormuzd ist nicht auf die Einzelheit eingeschränkt. Sonne, Mond und noch fünf andere Gestirne, die uns an die Planeten erinnern, diese Leuchtenden und Erleuchteten sind die zunächst verehrten Bilder des Ormuzd, die Amschaspand, seine ersten Söhne. Unter diesen ist auch Mithra genannt, man kann aber ebensowenig wie bei den andern Namen angeben, welcher Stern damit bezeichnet sei. Der Mithra steht in den Zendbüchern unter den andern Sternen und hat keinen Vorzug: doch werden schon in der Strafordnung

die moralischen Sünden als Mithrasünden aufgeführt. Mithra erscheint hier als der Vorsteher des Innern, Höheren im Menschen. Später hat der Mithra eine große Bedeutung als Mittler zwischen Ormuzd und den Menschen bekommen. Schon Herodot erwähnt den Mithradienst; in Rom wurde er später als ein geheimer sehr allgemein, und selbst bis weit ins Mittelalter finden sich Spuren davon, denn noch in den Mysterien der Tempelherren findet er sich. Zu seinen Mysterien gehört das Genießen von Brot und Wein; sonst aber wissen wir nicht, was dieser Mithra eigentlich ist, und im Zend-Avesta steht er nur als ein Wesen unter den andern.

Wir sehen in der persischen Religion durchweg zweierlei Welten, die sinnliche und die Geisteswelt; sie ist die Verklärung der sinnlichen, und aus ihr erhält jeder Mensch seinen Schutzgeist. Außer den angeführten gibt es so noch andere Schutzgeister, die unter den Amschaspand als ihren Oberhäuptern stehen und die Regierer und Erhalter der Welt sind. Der Rat der sieben Großen, welche der persische Monarch um sich hatte, ist ebenso in Nachahmung der Umgebung des Ormuzd veranstaltet. Von den Geschöpfen der irdischen Welt werden unterschieden F e r v e r s, eine Art von Geisterwelt. Fervers sind nicht Geister nach unserm Begriffe, denn sie sind in jedem Körper, es sei Feuer, Wasser, Erde; jede Pflanze, jeder Baum hat solchen Ferver. Überall, wo Tätigkeit, Leben ist, da sind auch die Ferver; sie sind von Urbeginn da, sind an allen Orten, in den Straßen, Städten usf.; sie sind gerüstet, jedem Hilfe zu bringen, der sie anruft. Ihr Aufenthalt ist in Gorodman, dem Sitze der Seligen, über dem festen Gewölbe des Himmels.

Im Gegensatze zu dem Lichte steht Ahriman; er ist überall da, wo Finsternis, Böses ist: Finsternis ist der Körper des Ahriman, aber ein ewiges Feuer vertreibt ihn aus den Tempeln.

Die Religion des Ormuzd als Kultus ist, daß die Menschen sich dem Lichtreich gemäß verhalten sollen; die allgemeine Vorschrift ist daher eine große Reinigkeit im Äußeren, aber auch im Inneren. Diese wird durch eine Erhebung zu Ormuzd mittelst vieler Gebete bewirkt. Der Zweck eines jeden ist, sich rein zu halten und diese Reinheit um sich zu verbreiten. Die Vorschriften hierzu sind sehr weitläufig, die moralischen Bestimmungen jedoch mild; es heißt: wenn ein Mensch dich

mit Schmähungen überhäuft, dich beschimpft und sich dann demütigt, so nenne ihn Freund. Opfer sind vorgeschrieben. Das Opfer schließt aber nicht eine Entsagung, Negation in sich wie im Indischen; es hat nicht den Sinn wie bei andern Völkern, daß der Mensch sein Eigentum, seine Individualität als wertlos hingibt. Bei dem Zendvolk heißt opfern nichts anderes als weihen. Das Vieh wird nicht verbrannt oder etwas davon vernichtet, sondern nur durch Gebete geweiht, und zwar nur, wenn es bei einer feierlichen Gelegenheit geschlachtet werden soll. Dann aber gebrauchen die Perser das geopferte Fleisch im Haushalte. Die Gottheit erhält nichts davon, man erbittet sich nur ihren Segen. Wir lesen im Vendidad, daß die Opfer vorzüglich in Fleisch von reinen Tieren bestehen, in Blumen und Früchten, Milch und Wohlgerüchen. Die eigentlich religiöse Handlung ist die des gesegneten Brotes und Kelches zum Andenken und zur Ehre des Hom, des eigentlichen Stifters ihrer Religion, wie Zoroaster ihr Erneuerer ist. Das ungesäuerte Brot wird geweiht und genossen, ebenso ein Kelch mit dem Safte aus dem Hombaume. Die Kirchenväter haben den Mithradienst mit dieser Feierlichkeit für ein Werk der bösen Dämonen erklärt, das die christliche Religion verspotten sollte. Es heißt darin: Wie der Mensch rein und des Himmels würdig erschaffen worden, so wird er wieder rein durch das Gesetz der Ormuzddiener, das die Reinigkeit selber ist, wenn er sich reinigt durch Heiligkeit des Gedankens, des Wortes und der Tat. Was ist reiner Gedanke? Der, welcher auf der Dinge Anfang geht. Was ist reines Wort? Das Wort Ormuzd (das Wort ist so personifiziert und bedeutet den lebendigen Geist der ganzen Offenbarung des Ormuzd). Was ist reine Tat? Das ehrfürchtige Anrufen der himmlischen Heerscharen, welche im Anbeginn geschaffen sind. Es wird somit hier erfordert, daß der Mensch gut sei: der eigene Wille, die subjektive Freiheit wird vorausgesetzt. Das Licht setzt den Menschen in den Stand, daß er wählen könne, und wählen kann er nur, wenn er aus der Versenktheit heraus ist.

Den Persern ist besonders zur Pflicht gemacht, das Lebendige zu erhalten, Bäume zu pflanzen, Quellen zu graben, Wüsten zu befruchten, damit überall Leben, Positives, Reines sich ergehe und des Ormuzd Reich nach allen Seiten hin

verbreitet werde. Im Zend-Avesta wird auch das Paradies dargestellt mit Tieren und einer üppigen Vegetation; daher ist es überhaupt bei den Persern etwas Religiöses, Parks zu unterhalten. Von dem jüngeren Cyrus finden wir angegeben, daß er sich täglich in seine Parks begeben und dort die Bäume und Pflanzen gepflegt habe (Xenoph. Oekon. IV, 24). Der äußeren Reinheit ist es zuwider, ein totes Tier zu berühren, und es gibt viele Vorschriften, wie man sich davon zu reinigen habe. Von Cyrus erzählt Herodot, daß, als er gegen Babylon zog und der Fluß Gyndes ein Roß des Sonnenwagens verschlang, er diesen ein Jahr lang zu bestrafen beschäftigt war, indem er ihn, um ihn seiner Gewalt zu berauben, in kleine Kanäle ableiten ließ. Xerxes ließ so, als ihm das Meer seine Brücken zertrümmerte, diesem als dem Bösen und Verderblichen, dem Ahriman, Ketten anlegen.

Das Zendvolk hat dreierlei Arten von Gesetzen. Von den Strafgesetzen gilt, daß die Strafen verschieden sind nach Zeit, Ort, Gesinnung, Zahl der Verbrechen, wobei nicht bloß Strafen in diesem, sondern auch im Leben nach dem Tode bestimmt sind. Dagegen kennt man die Todesstrafe dort nicht, wie auch des Totschlages und Mordes erst in späteren Gesetzen Erwähnung geschieht, des Elternmordes dagegen gar nicht. Die zweite Art von Gesetzen sind die Religionsvorschriften, die sich auch auf die äußere Verunreinigung beziehen. Das schlimmste Vergehen, das hier vorkommt, besteht darin, daß jemand gegen einen heiligen Mann, der nach der Vorschrift des Ormuzd lebt, mit Verachtung redet. Die dritte Art von Gesetzen bezieht sich auf die schon erwähnten Mithrasünden. Mithra erscheint hier als Vorsteher des Inneren, Höheren im Menschen. Dieses wird weit höher geachtet und seine Verletzung weit schwerer gestraft als äußere Unreinigkeit. So steht insbesondere auf dem Wortbruch eine Strafe von 300 Riemenstreichen. Wer Geld stiehlt, erhält außerdem noch 300 Jahre Höllenstrafe. Hierher gehören hauptsächlich moralische Gebete, wie daß man seinen Arbeitszweig nicht vernachlässigen darf.

Über die Geschichte des Zendvolkes ist nichts zu sagen; es kommt nur darauf an, daß bei ihnen die Grundlage vorhanden war, während Perser, Meder usw. durchgreifend geschichtlich gewirkt haben.

3. Assyrien und Babylonien.

Im Zend-Avesta finden sich die Worte: wer nicht mit Inbrunst zu mir ißt und betet, der nimmt von mir die Glieder der Welt. In derlei Sätzen zeigt sich die Naturreligion in der reinsten Höhe, die sie zu erreichen fähig ist. Wir sehen darin das erste Element der persischen Welt; seine Heimat sind die am meisten nach Norden gelegenen Gebiete. Das zweite Element, das üppigere, reiche, sinnliche des Handels, tritt in den Ebenen des Euphrat und Tigris hervor, bei den Assyrern und Babyloniern. Diese leben in Städten, das Zendvolk in der freien Natur. Im Unterschiede von ihm, über dessen äußere Geschichte wir gar nicht unterrichtet sind, besitzen wir über Assur und Babylon fast nichts als historische Notizen; sie betreffen glänzende Punkte der Geschichte und sind von mannigfaltigen Sagen überwuchert, so daß es hier ganz besonders der Kritik bedarf. Das gilt z. B. den zahlreichen Listen von königlichen Namen und Königreichen gegenüber. In den inneren Charakter der Völker dagegen ist es uns gar nicht vergönnt zu blicken.

Jene Sagen gehen bis in die ältesten Zeiten der Geschichte hinauf; sie sind aber an und für sich dunkel und zum Teil widersprechend, und dieser Widerspruch ist um so weniger aufzuhellen, als dem Volke Grundbücher und einheimische Werke abgehen. Der griechische Historiker Ktesias, ein Arzt, der (seit 415 bis 398 v. Chr.) zur Zeit des jüngeren Cyrus am persischen Hofe gelebt hat, soll aus den Archiven der persischen Könige selbst geschöpft haben; indessen sind nur noch wenige Bruchstücke vorhanden. Herodot gibt viele Nachrichten; außerdem sind auch die Erzählungen in der Bibel höchst wichtig und merkwürdig, denn die Hebräer standen in unmittelbarer Beziehung mit den Babyloniern.

Assyrien ist ein ziemlich unbestimmter Name. Ursprünglich bezeichnete er den Landstrich am oberen Tigris besonders gegen Osten; nördlich davon liegt Armenien, südlich Mesopotamien, westlich ein Teil des heutigen Kurdistan. Die Griechen dagegen begreifen unter Assyrien auch das ganze Mesopotamien mit Babylon. Als Hauptstädte dieses Reiches werden angegeben Atur oder Assur am Tigris und später Ninive, das von Ninus, dem Stifter des assyrischen Reiches, begründet

und erbaut worden sein soll. In jenen Zeiten machte eine Stadt das ganze Reich aus: so Ninive, so auch Ekbatana in Medien, das sieben Mauern gehabt haben soll, zwischen deren Umschließungen Ackerbau getrieben wurde; innerhalb der mittelsten Mauer befand sich der Palast des Herrschers. So soll nun auch Ninive, nach Diodor, 480 Stadien (ungefähr zwölf deutsche Meilen) im Umfange gehabt haben; auf den Mauern von 100 Fuß Höhe waren 1500 Türme, innerhalb welcher sich eine ungeheure Volksmasse aufhielt. Wo Ninive gelegen hat, kann nicht genau bestimmt werden; doch ist seine Stätte in der Gegend des heutigen Mosul zu suchen. Die Lage ist inmitten eines fruchtbaren Bodens, die Kultur aber ist nicht so groß wie die Babylons. Eine nicht minder unermeßliche Population schloß Babylon in sich, das jahrtausendelang zu Assyrien gehörte. Diese Städte entstanden aus dem doppelten Bedürfnis, einmal das Nomadenleben aufzugeben und in festen Sitzen Ackerbau, Gewerbe und Handel zu betreiben, dann sich gegen die herumschweifenden Bergvölker und die räuberischen Araber zu schützen. Ältere Sagen deuten darauf, daß dies ganze Talland von Nomaden durchzogen worden ist, und daß das städtische Leben diese dann verdrängt hat, wie denn auch Abraham mit seiner Familie aus Mesopotamien gegen Westen in das gebirgige Palästina gewandert ist. Noch heute wird auf diese Weise Bagdad von streifenden Nomaden umschwärmt. Die Überlieferung nennt die Namen von Ninus, Semiramis usw., Namen, die mehr der Mythologie angehören. Überhaupt ist die ganze assyrische Geschichte fabelhaft. Ninive soll 2050 Jahre v. Chr. Geburt erbaut worden sein, und so weit hinauf also wird die Begründung des assyrischen Reiches gestellt. Dann soll Ninus mit einer ungeheuren Streitmacht Baktrien sich unterworfen, Medien und Babylon erobert haben und bis Ägypten und Äthiopien gezogen sein. Die Eroberung Baktriens wird besonders als eine Äußerung der größten Anstrengung angegeben, denn Ktesias schätzt die Truppenzahl, die Ninus mit sich geführt haben soll, auf 1700000 Fußgänger und eine verhältnismäßige Anzahl von Reitern. Baktra wurde sehr lange belagert, und die Eroberung desselben wird der Semiramis zugeschrieben, die mit einer mutigen Schar den steilen Abhang eines Berges erstiegen haben soll. Sie soll auch bis nach Indien vorgedrungen

sein. Solcher Erzählungen von Zügen nach Indien haben wir mehrere; von Dionysos und Sesostris werden welche berichtet. Sollte darin etwas Historisches enthalten sein, so sind sie jedenfalls ganz unerheblich gewesen. Ebenso wahrscheinlich ist es aber, daß sie reine Erdichtungen sind; denn es ist dem Morgenländer eigen, seine früheren Helden durch Züge zu verherrlichen, die aus der weiteren Bekanntschaft eines späteren Zeitalters entlehnt sind. Die Person der Semiramis schwankt überhaupt zwischen mythologischen und historischen Vorstellungen; ihr wird auch der Turmbau Babels zugeschrieben, von dem wir in der Bibel hören und der eine der ältesten Sagen ist.

Das assyrische Reich nun, das so viele Völker unter sich hatte, soll tausend oder anderthalbtausend Jahre bestanden haben. Der letzte Herrscher war Sardanapal; er ist später zum Symbol für einen sinnlichen Fürsten geworden und wird als ein großer Wollüstling beschrieben. Arbakes, der Satrap von Medien, regte die übrigen Satrapen gegen ihn auf und führte mit denselben die Truppen, welche sich alle Jahre zu Ninive zur Zählung versammelten, gegen Sardanapal. Dieser, wenn er auch mehrere Siege erfocht, wurde doch endlich genötigt, der Übermacht zu weichen, sich in Ninive einzuschließen, und soll, als er zuletzt keinen Widerstand mehr leisten konnte, sich nach einer dreijährigen Belagerung mit seiner ganzen Familie und mit allen seinen Schätzen daselbst verbrannt haben — ein Zug, der den morgenländischen Adel beurkundet, nämlich die Unmöglichkeit, sich zu unterwerfen. Nach einigen soll dies 888 Jahre v. Chr. Geburt, nach anderen am Ausgang des siebenten Jahrhunderts geschehen sein. Nach der Auflösung des Reiches wurden seine einzelnen Teile selbständig. Unter ihnen treten besonders Babylon, Medien und das neuassyrische Reich hervor; dieses ist aber mehr Hypothese. Diese einzelnen Reiche hatten wieder verschiedene Schicksale, doch herrscht hier eine noch nicht aufgelöste Verwirrung in den Nachrichten.

Südlicher am Euphrat lag Babylon, die Stadt des Bel oder der Sonne (Kor). An den Namen dieser Stadt knüpft sich die Erinnerung, die wir schon aus den ältesten Zeiten haben, von dem oben bereits erwähnten Turm von Babel. Die Menschen, bei denen sich mit dem Zwecke, einen festen Sitz

zu haben, die Absicht verbindet, sich gegen die Nomaden zu schützen, tun sich zu dem Bau eines gewaltigen Turmes zusammen. Wir sehen hier den Gegensatz zwischen Ackerbau und Viehzucht, den wir bereits in der Sage von Kain und Abel finden. Nur ist es in Wahrheit umgekehrt als in dieser Sage: der Ackerbau ist das frömmere Prinzip, die Nomaden sind räuberisch. Babylon lag in einer höchst fruchtbaren und für Ackerbau sehr geeigneten Ebene. Außerdem lag es sehr bequem zum Handel auf den beiden Strömen, auf denen dann auch große Schiffahrt getrieben wurde; teils kamen die Schiffe von Armenien, teils vom Süden nach Babylon und führten in dieser Stadt einen unermeßlichen Reichtum zusammen. Das Land um Babylon herum war von unzähligen Kanälen durchschnitten, mehr im Interesse des Ackerbaus, um das Land zu bewässern und die Überschwemmungen zu hindern, als im Interesse der Schiffahrt. Auffallend ist der ungeheure Umfang jener alten Städte, und ebenso berühmt sind die großen Konstruktionen, die von den Alten zum Teil wenigstens noch in Ruinen sind gesehen worden, besonders die Prachtgebäude, die der Semiramis zugeschrieben wurden; doch wieviel davon in die alte Zeit gehört, ist unbestimmt und ungewiß. Babylon hat noch 700 Jahre v. Chr. eine zweite Periode des Glanzes gehabt; daher läßt es sich nicht ausmachen, ob diese Bauwerke nicht erst in dieser späteren Zeit aufgeführt worden sind. Es wird angegeben, daß Babylon ein Viereck gewesen sei, mittendurch von dem Euphrat geteilt; auf der einen Seite des Stromes sei der Tempel des Bel gestanden, auf der andern die großen Paläste der Monarchen; die Stadt habe 100 eherne (d. i. kupferne) Tore gehabt, ihre Mauern seien 100 Fuß hoch und verhältnismäßig breit gewesen, mit 250 Türmen versehen. Die Straßen in der Stadt, die auf den Strom zugingen, wurden jede Nacht mit ehernen Toren geschlossen. Ker Porter[1]), ein Engländer, bereiste vor ungefähr zwölf Jahren (seine ganze Reise dauerte von 1817—1820) die Gegenden, wo das alte Babylon gelegen war; auf einer Erhöhung glaubte er noch Reste des alten Turms zu Babel

---

[1]) Porter, Robert Ker, Maler und Reisender, 1775—1842: travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia etc., during the years 1817—20, London 1821, 2 Bde. 4°.

zu entdecken; er wollte Spuren von vielen Gängen finden, die sich um den Turm herumwanden, und in deren höchstem Geschosse das Bild des Bel aufgestellt war; außerdem finden sich noch viele Hügel mit Resten von alten Gebäulichkeiten. Die Backsteine zeigen sich so, wie sie in der Bibel beim Turmbau beschrieben sind; eine ungeheure Ebene ist von einer unzähligen Menge solcher Backsteine bedeckt, obgleich schon seit mehreren tausend Jahren beständig von dort welche geholt werden und die ganze Stadt Hila, die in der Nähe des alten Babylon liegt, von denselben gebaut wurde. Aus dem großen Aufwande der Bauwerke läßt sich der Wert des Zusammenlebens ermessen.

Herodot gibt einige merkwürdige Sittenzüge der Babylonier an, zunächst, daß jedes Mädchen in Babylon sich im Tempel der Mylitta einmal einem Fremden preisgeben mußte, wofür der Lohn dem Tempel anheimfiel. Die Ehelosigkeit wird also hier durch ein Minimum von Ausschweifung eingeschränkt. Wie dies mit den Religionsbegriffen zusammengehangen habe, ist schwer zu ermitteln; wir finden Ähnliches in Syrien bei dem Dienste der Astarte. Sonst sagt Herodot, daß Sittenlosigkeit erst spät eingerissen sei, als Babylon ärmer geworden war. Ferner erzählt Herodot, daß die Mädchen in den Jahren der Mannbarkeit zur Verheiratung versteigert wurden, so daß zuerst die schönsten an den Mann kamen und die häßlicheren und älteren dann mit dem hohen Preise ausgestattet wurden, der für jene bezahlt worden war. Die Mädchen hatten also keine eigene Wahl, und hierin liegt keine Achtung gegen das Weib. Es ist aber überhaupt nicht orientalisch, daß ein Mädchen bei der Wahl seines Gatten eine Stimme habe. Doch deutet der Umstand, daß die Schönen die Häßlichen dotierten, auf die Vorsorge für alle hin. Dafür spricht auch das Dritte, was Herodot berichtet. Wenn einer in Babylon krank wurde, so brachte man ihn auf einen freien Platz, damit jeder Vorübergehende ihm seinen Rat erteilen könne, — auch ein Zug, aus dem hervorzugehen scheint, daß sie eine gewisse Gemeinsamkeit empfunden haben und ein friedliches, gut nachbarliches Volk gewesen sind.

Das ist aber auch alles, was Herodot von ihnen sagt. Mehr erzählen die Juden und namentlich Daniel. In den

Zeiten nämlich nach dem Untergange des Sardanapal, als die früher von den Assyrern unterjochten Reiche selbständig wurden, beginnen die Berührungen mit den Juden und Ägyptern. Das jüdische Reich unterlag der überwiegenden Macht; die Juden wurden nach Babylon geführt, und von ihnen haben wir nun genaue Nachrichten über den Zustand dieses späteren Reiches, des chaldäischen Babylon. Wir finden nämlich bei den Babyloniern die Chaldäer, ein Gebirgsvolk, das sich mit ihnen vermischt hat, wie bei den Medern die Magier. Noch in der Cyropädie zeigt Tigranes die Chaldäer als ein Bergvolk dem Cyrus, der sich mit ihnen einläßt und sie zu Bundesgenossen macht. Daniel ist selbst Statthalter in Babylonien gewesen; wir erfahren von ihm, daß es dort eine organisierte Geschäftsordnung gab. Er spricht von Magiern, von denen die Erklärer der Schriften, die Wahrsager, Astrologen, Gelehrten und die Chaldäer, die die Träume auslegten, unterschieden werden. Ohne Zweifel hatten die Babylonier keine größeren Kenntnisse in der Astronomie, als man bei langer sorgfältiger Beobachtung erlangen kann. Man findet bei ihnen eine Zeitrechnung des Nabonassar, ihres ersten Königs, die aber gewiß nicht im Gebrauche des Volkes gewesen ist. Aus den Erzählungen Daniels ergibt sich aber auch, daß die Traumdeuterei dort einheimisch war. Also war den Menschen das wichtig, was in ihrem Innern vorging, nicht so das Äußere wie in Indien. Sonst werden die Babylonier wie auch Tyrus und Sidon von den Propheten wegen ihrer Weichlichkeit gescholten. Die Propheten erzählen überhaupt viel von dem großen Handel in Babylon, entwerfen aber auch ein schreckliches Bild von der dort herrschenden Sittenlosigkeit.

Ihre Religion war nach der Schilderung der Propheten ein sinnlicher, roher Götzendienst. In den prophetischen Schriften wird die Verehrung der Bilder ganz äußerlich aufgefaßt, der Geist aber ist in seinem Verhalten dabei unendlich verschieden. Die Chinesen, die Inder, die Griechen haben Götterbilder, und auch die Katholiken verehren die Bilder ihrer Heiligen. Nach allem aber ist anzunehmen, daß in dem Kreise, in dem wir uns jetzt befinden und zu dem außer Babylon auch die kleinasiatischen und syrischen Religionen gehören, gemeiner sinnlicher Götzendienst ausgeübt wurde, wo die Natur als göttliche Substanz verehrt wurde und den

Mächten der Natur, insbesondere der Erzeugung, der Kultus geweiht war. Der Kultus suchte Genuß, Üppigkeit und Wohlleben, wovon wir besonders bei den Propheten hören, die uns sehr greuelvolle Schilderungen davon machen. Doch können wir nicht ohne weiteres alles annehmen und müssen manches auf den Haß der Juden zurückführen, der besonders durch die Unterdrückung veranlaßt worden ist, die sie von jenen Völkern zu leiden hatten. Aber die Nachrichten sind freilich zu bestimmt, als daß wir das Starke darin bloß subjektiver Empfindung beimessen dürfen. Im Buche der Weisheit besonders ist die Darstellung ausführlich. Es wird ihnen hier eigentlicher Naturdienst zugeschrieben. Bel, die Sonne, neben ihm der Mond sind verehrt worden; aber nicht nur die Verehrung solcher natürlichen Dinge hat stattgefunden, sondern die der Naturkraft überhaupt. Der Gottesdienst der Astarte, Kybele ist uns von diesen Völkern bekannt. Damit hängt die Verehrung der Diana von Ephesus, der cyprischen Venus, zusammen, und es ist ausgemacht, daß diese Gottesdienste in rohe sinnliche Ergehung versumpft waren. Wir sehen im ganzen also sinnliche Üppigkeit in diesen fruchtbaren Gegenden. Damit und mit dem ausschweifenden Kultus verbunden ist der grausame Gottesdienst, eine besondere Form der ausschweifenden Sinnlichkeit. „Halten sie Feiertage, so tun sie wie wütend,“ sagt das Buch der Weisheit (14, 28; vgl. auch Kap. 13). Die Naturreligion ist überhaupt in ihrem Gottesdienste grausam. Die Natur gilt als das Höchste; der Mensch also, der ein Geistiges ist, hat keinen oder nur den geringsten Wert. Es liegt ihm in solcher gottesdienstlichen Betäubung nahe, daß er, indem er sich mit der Natur identisch macht, sein Bewußtsein, sein menschliches Wesen und überhaupt das Geistige aufhebt. So finden wir hier den Gottesdienst des Moloch, dem man die Kinder opfert; wir finden weiter die Priester der Astarte oder Kybele, die sich verstümmeln (Galli), Frauen, die ihre Keuschheit preisgeben, Männer, die sich zu Eunuchen machen.

Einige besondere Züge sehen wir in Rücksicht auf das eigentliche Babylon. In der Geschichte des Daniel wird erzählt, daß er am Hofe mit den dort dienenden Knaben erzogen wurde, und es ist nichts von ihm gefordert worden in Ansehung der Teilnahme an den gottesdienstlichen Ver-

richtungen. Ferner heißt es, daß ihm die Speisen gereicht wurden, die ihm als rein galten. Er wurde besonders dazu gebraucht, die Träume des Königs zu deuten. Der König will sich durch Träume als Deutungen des Höheren über das sinnliche Leben erheben. Er sagt zu Daniel: Ich habe gehöret, daß du den Geist der Götter habest und Erleuchtung, Verstand und hohe Weisheit bei dir gefunden sind (Dan. 5, 14). Die andern Hofbeamten haben gesucht, an ihn zu kommen, und den König bewogen, einen Befehl zu erlassen, daß man dreißig Tage lang seine Gebete nur an den König richte. Daniel als Jude aber hat zu seinem Gotte gebetet und ist dafür in die Löwengrube geworfen worden. Das alles zeigt, daß aus der Verehrung der Götter nicht viel gemacht wurde. Es war diesen Völkern nicht fremd, den König als ihr Höchstes anzubeten, und es zeigt sich überhaupt, daß das Band der Religion locker war und hier keine Einheit zu finden ist. Wir finden auch die Anbetung von Bildern der Könige; die Naturmacht und der König als die geistige Macht sind da das Höchste. Dieser Gottesdienst ist gegen die persische Reinheit das zweite Element, die ungeistige, rohe Sinnlichkeit.

4. Medien und Persien.

Aus dem assyrischen Reiche ging durch Arbakes das medische selbständig hervor; organisiert wurde es durch Dejokes ein paar Jahrhunderte später. Die Meder waren wie die Perser ein Bergvolk, dessen Wohnsitze sich südlich und südwestlich vom Kaspischen Meere befanden und sich bis nach Armenien hinüberzogen. Unter diesen Medern werden dann auch die Magier aufgeführt als einer der sechs Stämme, die das medische Volk bildeten, dessen Haupteigenschaften Wildheit, Roheit und kriegerischer Mut waren. In der älteren Zeit standen sie im Kriege mit den Transoxanern, den Seipen oder Supen (Skythen). Die Hauptstadt Ekbatana wurde erst von Dejokes erbaut; er soll die Stämme, nachdem sie sich zum zweitenmal von der assyrischen Herrschaft freigemacht hatten, als König vereinigt und sie bewogen haben, ihm eine anständige Residenz zu bauen und zu befestigen. Was die Religion der Meder betrifft, so nennen die Griechen alle

orientalischen Priester überhaupt Magier, und eben deswegen ist dieser Name völlig unbestimmt. Soviel geht aber aus allem hervor, daß bei den Magiern ein näherer Zusammenhang mit der Zendreligion zu suchen ist, aber daß, wenn auch die Magier Bewahrer und Verbreiter derselben waren, diese doch große Modifikationen durch den Übergang auf die verschiedenen Völker erlitt. Xenophon sagt, daß Cyrus zuerst in der Weise der Magier Gott opferte; die Meder waren somit ein Mittelvolk zur Fortpflanzunng der Zendreligion.

In Medien herrscht bei weitem nicht die Betriebsamkeit und der Reichtum wie in Babylon. Die Meder waren ein Volk von einfachen Sitten. Bald verbanden sich mit ihnen die Perser und gewannen dann unter Cyrus die Herrschaft über sie. Das eigentliche Perservolk, das ganz Vorderasien in sich vereinend mit den Griechen in Berührung trat, bildet die wahre Spitze des persischen Reiches. Die Perser sind im nächsten und frühesten Zusammenhang mit den Medern, und der Übergang der Herrschaft an die Perser macht keinen wesentlichen Unterschied; denn Cyrus, ein Königssohn aus dem Stamme der Achämeniden, war selbst ein Verwandter des medischen Königs, und der Name Persien und Medien verschmilzt. Die Ostgrenze des Perserreiches kennen wir nicht. Es wird auch noch ein König von Susa genannt, der auf Seite der Babylonier gestanden habe. Jedenfalls gab es zur Zeit des Cyrus ein medisches, ein babylonisches und ein ägyptisches Reich, die miteinander in einer Art von diplomatischem Verhältnisse stehen. Zunächst machte sich Cyrus zum Herrn von Medien, dessen König sein Großvater war. An der Spitze der Perser und Meder bekriegte er dann Lydien und dessen König Krösus. Lydien erstreckte sich östlich bis an den Halys; auch der Saum der Westküste von Kleinasien, die schönen griechischen Kolonien waren ihm unterworfen; es war also schon ein hoher Grad von Bildung im lydischen Reiche vorhanden. Kunst und Poesie blühten daselbst durch die Griechen. Auch diese Kolonien wurden den Persern unterworfen. Weise Männer wie Bias, und früher schon Thales, rieten ihnen, sich zu einem festen Bunde zu vereinigen oder ihre Städte mit ihren Habseligkeiten zu verlassen und sich auf Schiffen eine neue Heimat (Bias meinte Sardinien) zu suchen. Aber zu dieser Verbindung konnte es unter Städten,

die von der höchsten Eifersucht beseelt waren und in beständigem Zwiste lebten, nicht kommen, und zu jenem heroischen Entschlusse, für die Freiheit ihren Herd zu verlassen, waren sie im Taumel des Überflusses nicht fähig. Erst als sie auf dem Punkte standen, von den Persern unterworfen zu werden, gaben einige Städte um das höchste Gut, die Freiheit, das Gewisse für das Ungewisse preis.

Perser und Meder waren damals noch verhältnismäßig rohe Völker, wie dies die Geschichte von den scythischen Jägern beweist, die dem Kyaxares statt der Jagdbeute einen Lehrjungen schlachteten (Herod. I, 73), oder die Erzählung von Harpagus, der den Cyrus hatte aussetzen sollen. Von dem Kriege gegen die Lyder sagt nun Herodot, daß er die Perser die Bequemlichkeiten des Lebens und die Bildung kennen gelehrt habe. Herodot erzählt auch, daß schon vordem Kriege zwischen Lydien und Medien gewesen seien, die aber durch die Vermittlung des babylonischen Königs beigelegt worden wären. Wir erkennen darin ein Staatensystem von Lydien, Medien und Babylonien; letzteres war überwiegend geworden, und schon seine Herrschaft erstreckte sich bis an das Mittelländische Meer. So wandte sich Cyrus nun gegen Babylon, unterwarf auch dieses Reich und kam damit auch in Besitz von Syrien und Palästina. Er entließ die Juden aus der Gefangenschaft und gestattete ihnen, ihren Tempel wieder aufzubauen. Zuletzt zog er gegen die Massageten, Völker in den Steppen zwischen dem Oxus und Jaxartes. Herodot sagt von ihnen, daß sie Gold und Kupfer, nicht aber Silber und Eisen besessen hätten. (In den Hünengräbern an der Ostsee findet man auch nur Kupfer, kein Eisen.) Bei den Massageten fand Cyrus seinen Tod — einen Tod, der seiner Bestimmung angemessen war. Der Tod der Heroen, die Epoche in der Weltgeschichte gemacht haben, charakterisiert sich nach ihrem Berufe. Cyrus starb als Krieger und Eroberer in seinem Berufe, der die Vereinigung Vorderasiens in eine Herrschaft ohne weiteren Zweck war.

Das persische Reich ist ein Reich im modernen Sinne, wie das ehemalige deutsche Reich und das große Kaiserreich unter Napoleon, denn es besteht aus einer Menge Staaten, die zwar in Abhängigkeit sind, die aber ihre eigene Individualität, ihre Sitten und Rechte beibehalten haben. Die all-

gemeinen Gesetze, denen sie alle unterworfen sind, haben ihren besonderen Zuständen keinen Eintrag getan, sondern sie sogar beschützt und erhalten, und so hat jedes dieser Völker, die das Ganze ausmachen, seine eigene Form der Verfassung. Ganz Vorderasien war in eine Oberherrschaft vereinigt, deren Zentrum die Perser bildeten; die übrigen Völker bleiben in ihrer Eigentümlichkeit. Sie wurden nicht in ein einziges verschmolzen und bildeten so mehr einen Knoten als eine einzige Gestalt. Wie das Licht alles erleuchtet, jedem eine eigentümliche Lebendigkeit erteilt, so dehnt sich die persische Herrschaft über eine Menge von Nationen aus und läßt jeder ihr Besonderes. Einige haben sogar eigene Könige, jede eine verschiedene Sprache, Bewaffnung, Lebensweise, Sitte, kurz, die eigentümliche Regsamkeit, die Cyrus auch den Juden zugestand. Dieselbe besteht ruhig unter dem allgemeinen Lichte. Die Fürsten blieben in ihrem Besitz; ja ihre Reiche wurden noch durch Geschenke erweitert. Die Völker hatten nur die Pflicht gewisser Leistungen, wenn diese sich auch noch nicht als Tribut darstellten, sondern in der Schenkung vergänglicher Landesprodukte bestanden. Erst von Darius Longimanus wurde ein eigentlicher Tribut auferlegt. Weil ihnen also unter persischer Herrschaft so viel Freiheit blieb, darum wehrten sich auch einzelne der unterworfenen Völker so tapfer gegen Alexander den Großen.

Das persische Reich hat alle drei geographischen Momente in sich, die wir früher voneinander geschieden haben. Zuerst die Hochlande von Persien und Medien, dann die Talebenen des Euphrat und Tigris, deren Bewohner sich zu einem gebildeten Kulturleben vereinigt haben, sowie Ägypten, die Talebene des Nils, wo Ackerbau, Gewerbe und Wissenschaften blühten, endlich das dritte Element, nämlich die Nationen, welche sich in die Gefahr des Meeres begeben, die Syrer, Phönikier, die Einwohner der griechischen Kolonien und griechischen Uferstaaten in Kleinasien. Persien vereinigte also die drei natürlichen Prinzipien in sich, während China und Indien der See fremd geblieben sind. Das Element des Ackerbaus zeigt sich vorzüglich in dem üppigen Tale zwischen Euphrat und Tigris. Wir finden hier weder das substantielle Ganze von China noch das indische Wesen, wo eine und dieselbe Anarchie der Willkür herrscht. In China haben auch

die Bergvölker ihr natürliches Prinzip eingebüßt; in Indien sind die Mohammedaner dem indischen Wesen einverleibt worden. Das Großartige des persischen Reiches ist, daß es als ein Völkerverein anzusehen ist, daß in seinen Satrapien die Eigentümlichkeit der einzelnen Völker erhalten bleibt, jedem Teile seine eigene Gestalt gelassen wird und sie nur in einem Punkte sich konzentrieren. Am Mittelmeer ist dies besonders bei den Juden sichtbar; sie sind in starrer Individualität befangen, in einer ganz bestimmten Natur, sind aber auch in den mannigfaltigsten Beziehungen ganz unverträglich zueinander. Hier ist dann nicht die Möglichkeit eines andern Bandes als eiserner Gewalt, und so war die persische Herrschaft für sie eine Wohltat. Durch sie ist der Grausamkeit, der Wildheit Einhalt getan, mit der sonst die Völker sich zerstörten und wovon das Buch der Könige und das Buch Samuel hinreichendes Zeugnis geben. Das Wehklagen und die Verwünschungen der Propheten über den Zustand vor der Eroberung, die Ausbrüche des fürchterlichsten Hasses gegen die umherliegenden Völker geben das Elend, die Bosheit und das Wüste desselben zu erkennen zugleich mit dem Glück, welches Cyrus über die vorderasiatische Welt brachte. Es ist offenbar, daß es die größte Wohltat für diese Völker war, daß Cyrus sie in eins zusammenbrachte. Später tritt bei den Juden an Stelle dieser zusammenhaltenden Gewalt der Fanatismus, der das völlige Gegenteil, die gänzliche Zertrümmerung aller Individualität gegeneinander hervorbringt. Aber dies Prinzip, worin alles gleichgesetzt ist, zeigt sich unfähig, ein vernünftiges politisches System zu gestalten. Es ist den Asiaten nicht gegeben, Selbständigkeit, Freiheit, gediegene Kraft des Geistes mit Bildung, dem Interesse für mannigfaltige Beschäftigung und der Bekanntschaft mit den Bequemlichkeiten zu vereinigen; kriegerischer Mut besteht nur in Wildheit der Sitten, er ist nicht der ruhige Mut der Ordnung, und wenn der Geist sich mannigfaltigen Interessen eröffnet, so geht er sogleich zur Verweichlichung über, läßt sich sinken und macht die Menschen zu Knechten einer schwachen Sinnlichkeit.

In dem gewaltigen Weltreiche sind die Perser selbst nur der Kern, der die Herrschaft über die anderen Völker ausübt. Ursprünglich ein freies Berg- und Nomadenvolk,

blieben sie auch, nachdem sie die Herrschaft über reichere, gebildetere und üppigere Länder erlangt hatten, einesteils auf ihren Höhen und gingen nur mit einem Fuß in die eroberten Gebiete. Ähnlich haben zwar heute die Mandschu die Herrschaft über China, aber sie halten sich auch noch zurück, wie denn der Kaiser sich jährlich noch über die chinesische Mauer hinausbegeben muß. Auch mit der englischen Herrschaft in Indien ist es ähnlich, wo die Engländer, um sich zu erfrischen und sich nicht in das indische Prinzip hinabzusetzen, ihre Wurzel anderswo behalten. So haben sich die Perser nicht mit den Bewohnern der eroberten Länder verschmolzen. Andernteils aber haben sie diese auch nicht, wie wir es anderswo finden, zu Sklaven gemacht. Sie haben nach den Sitten eines einfachen Bergvolkes zu leben fortgefahren, während sie über die riesigen unterworfenen Gebiete die Herrschaft ausübten. Auch die Satrapen behielten die Sitten ihres Volkes bei (Cic. de divin. I, 49). Zuletzt freilich wurden auch die Perser von dem Luxus der Vorderasiaten angesteckt. Xenophon führt als Grund davon an, daß sie begonnen hätten auszuspucken und sich zu schneuzen, was sie früher nicht getan hätten. In dem Stammlande war der König Freund unter Freunden und wie unter seinesgleichen, außer demselben der Herr, dem alle unterworfen sind und sich durch Tribut ihm angehörend beweisen. Der Zendreligion treu, übten sich die Perser in der Reinheit und in dem reinen Dienst des Ormuzd. Die Gräber der Könige waren im eigentlichen Persien, und dort besuchte bisweilen der König seine Landsleute, mit denen er in einem ganz einfachen Verhältnis lebte. Er brachte ihnen Geschenke mit, während bei allen andern Nationen diese dem Könige Geschenke geben mußten.

Es zeigt sich bei den Persern eine gewisse Kühnheit und Größe, die aber nur Sitte ist und mit Wildheit zusammen bestehen kann, so daß sie bei größerer Mannigfaltigkeit auch in schwächliche Weichheit zerfließt. Im Heer soll große Subordination gewesen sein, und daß sie tapfer waren, haben die Perser unter Cyrus bewiesen wie in den Kämpfen mit den Griechen. Sie lebten aber, den Sitten eines Nomadenvolkes gemäß, nicht in beständiger Kriegsübung. Am Hofe des Monarchen befand sich eine Abteilung persischer Reiterei, die den Kern der ganzen Armee ausmachte, miteinander

speiste und überhaupt sehr gut diszipliniert war. Für sie lieferten die Provinzen den Unterhalt, indem jede Satrapie für vier Monate sorgte. Xenophon erzählt, daß bei einem Feste der König an der Spitze aller Reiter aus der Königsburg gezogen sei. Sie zeichneten sich durch Tapferkeit rühmlich aus, und auch die Griechen erkannten in den medischen Kriegen ihren Mut mit Achtung an. Wenn dann aber einmal das ganze persische Heer ausziehen sollte, so wurde zuvörderst ein Aufgebot an alle asiatischen Völkerschaften erlassen. Fanden sich die Krieger zusammen, so wurde der Zug mit jenem Charakter der Unruhe und schweifenden Lebensweise unternommen, der das Eigentümliche der Perser ausmachte. So ging man nach Ägypten, nach Szythien, nach Thrazien, so endlich nach Griechenland, wo diese ungeheure Macht gebrochen werden sollte. Ein solcher Aufbruch erschien fast wie eine Völkerwanderung; die Familien zogen mit. Die Völker erschienen in ihrer Besonderheit mit ihrer Bewaffnung und wälzten sich haufenweise fort; jedes hatte eine andere Ordnung und eine andere Art zu kämpfen. Herodot entwirft uns bei dem großen Völkermarsch des Xerxes (es sollen zwei Millionen Menschen mit ihm gezogen sein) ein glänzendes Bild von dieser Mannigfaltigkeit; doch da diese Völkerschaften so ungleich diszipliniert waren, so verschieden an Kraft und Tapferkeit, so wird es leicht begreiflich, daß die kleinen, disziplinierten, von einem Mut beseelten Heere der Griechen unter trefflicher Anführung jenen unermeßlichen, aber ungeordneten Streitkräften Widerstand leisten konnten.

Von der Religion der Perser spricht Herodot mit Achtung. Sie opferten der Mylitta und dem Mithra. Die Gestirne verehrten sie als Lichtgestalten und verbanden mit dem Lichte den Begriff des Guten. Götterbilder hatten sie nicht und zerstörten sie auch wohl, wo sie dergleichen fanden. Die Perser, sagt Herodot, hätten zwar keine Götzenbilder, indem sie die anthropomorphistischen Darstellungen der Götter verlachten, aber sie duldeten jede Religion. Einzelne Ausbrüche des Zornes gegen die Abgöttereien finden sich aber doch. Griechische Tempel wurden zerstört und die Bilder der Götter zertrümmert. Daß sie überhaupt keinen Naturdienst hatten, sieht man daran, daß Cyrus einen Fluß, Xerxes den Hellespont bestrafte. Wie die Religion des Zendvolkes unter die Perser

gekommen ist, weiß man nicht genau außer der schon erwähnten Notiz, daß Cyrus die Religion der Magier unter seinem Volke verbreitet habe.

Xenophons Cyropädie ist zwar ein Roman; indessen sind doch die allgemeinen Züge darin den Tatsachen entsprechend. Der Perserkönig, von den Griechen der große König genannt, galt als Herr alles Eigentums. Die Erziehung der Prinzen, besonders aber des Thronerben, war äußerst sorgfältig. Bis zu ihrem siebenten Jahre bleiben die Söhne des Königs unter den Frauen, von Eunuchen bewacht, und kommen nicht vor das Angesicht des Herrschers. Von dem siebenten Jahre an beginnt die eigentliche persische Bildung; sie werden in der Jagd, im Reiten, im Bogenschießen usw. unterrichtet, sowie im Sprechen der Wahrheit. Sie mußten den magischen Bildungszyklus durchlaufen; einmal wird auch angegeben, daß der Prinz in der Magie des Zoroaster Unterricht empfangen habe. Vier der edelsten Perser erziehen den Prinzen. Die Großen überhaupt bilden eine Art von Reichstag. Unter ihnen befanden sich auch Magier. Sie sind freie Männer, voll edler Treue und Patriotismus. Wir sehen Spuren, daß in der Verwaltung das Reich des Lichtes nachgebildet war. Sehr häufig ist die Zahl sieben, wenn von den Richtern des Reiches die Rede ist. So erscheinen die sieben Großen, die um den König stehen, als das Abbild der Amschaspand, die um den Ormuzd stehen. Nachdem der falsche Smerdis, ein Magier, der sich nach dem Tode des Königs Kambyses als dessen Bruder ausgab, entlarvt worden war, traten sie zusammen, um zu beratschlagen, welche Regierungsform eigentlich die beste sei. Ganz leidenschaftslos und ohne einen Ehrgeiz zu beweisen, kommen sie dahin überein, daß die Monarchie für das persische Reich allein passend sei. Die Sonne und das Pferd, das sie durch Wiehern zuerst begrüßt, bestimmen dann Darius zum Nachfolger.

Bei der Größe des persischen Reiches mußten die Provinzen durch Statthalter, Satrapen, beherrscht werden. Während die Großen dem Dienste des Staates sich hingegeben zeigen, so daß ihnen seine Erhaltung mehr gilt als Zwecke der Selbstsucht, zeigten die Satrapen oft sehr viele Willkür gegen die ihnen untergebenen Provinzen und Haß und Neid gegeneinander, was zu häufigen Zwistigkeiten führte und

woraus viel Unheil entsprang. Die Satrapen waren Oberaufseher im Dienste des Königs. Dem großen Könige der Perser gehörte alles Land und alles Wasser; Land und Wasser forderten Darius Hystaspes und Xerxes von den Griechen. Aber der König war nur der abstrakte Herr; wir haben schon erwähnt, daß er gewöhnlich die unterworfenen Könige und Länder in ihrer Eigentümlichkeit beließ. Ihm stand das Land zu, aber der Genuß verblieb den Völkern, deren Leistungen darin bestanden, den Hof und die Satrapen zu unterhalten und von dem Köstlichsten, was sie besaßen, Abgaben zu liefern. Gleichförmige Steuern kommen erst unter der Regierung des Darius Hystaspes vor. Die Provinzen hatten, wie gesagt, für den Unterhalt der persischen Reiterei, die sich im Mittelpunkte des Reiches aufhielt, zu sorgen. Babylon hatte von diesem Unterhalt den dritten Teil zu geben und erscheint somit als die bei weitem reichste Provinz. Sonst mußte jedes Volk nach der Eigentümlichkeit seiner Produkte davon das Vorzüglichste liefern. So gab Arabien den Weihrauch, Syrien den Purpur usw. Wenn der König im Reiche herumreiste, so mußten ebenfalls Geschenke geliefert werden, und aus der Größe dieser Gaben sieht man den Reichtum der Provinzen, die eben von den Persern nicht ausgesogen wurden.

Denn diese haben als Diener des Lichtes Toleranz geübt. Ihre Herrschaft war auf keine Weise unterdrückend, weder in Ansehung des Weltlichen noch des Religiösen. Aus Herodots Geschichte des Darius Hystaspes im Gegensatze zu Kambyses geht hervor, daß die Perser ein Bewußtsein von dieser Toleranz hatten. Darius fragte die Griechen, ob sie ihre toten Eltern nicht essen, die Kallatier, einen indischen Volksstamm, aber, ob sie sie nicht verbrennen wollten. Beide wiesen das mit Abscheu zurück, was doch von den andern mit Eifer gepflegt wurde, worauf Darius Toleranz empfahl (Herod. III, 38).

In den Persern lebt die frische Kraft des Gebirgsvolkes; den unterjochten Völkern ihre Eigentümlichkeiten zugestehend, zeigt sie sich als schönes, edles Verhältnis. In dieser Reinheit aber ist sie nur von kurzer Dauer, da sie der asiatischen Ausschweifung nicht widerstehen konnte. Der einfache persische Sinn trat plötzlich in die asiatische Üppigkeit und hatte in sich keinen Widerhalt. Das Lichtwesen war nicht fanatisch, und nur der Fanatismus hätte sich gegen die Üppigkeit erhalten

können; aber er hätte sich dann nicht edel und tolerant bewiesen. So haben die Perser bald ihren reinen Charakter verloren. Sie brachten keinen politischen Verstand mit, um die Menge der unterworfenen Völker zusammenzuhalten. Indem sie eine unendliche Mannigfaltigkeit antrafen, und zwar nicht wie die Mandschu einen schon durchgebildeten Zustand, den sie hätten selbst annehmen können, so blieben sie bloß im Verhältnis der Herrschaft zu diesen Völkern. Sie blieben ein abgesondertes, abgeschnittenes Volk gegen diese Mannigfaltigkeit. Sie haben sich, scheint es, als abgeschlossenes Volk betrachtet, das mit den andern keinen Zusammenhang hätte, als daß es sie beherrschte, und haben im ganzen milde regiert, wenn nicht durch Willkür einzelner Beamter Gewalttaten erfolgten. Sie haben ihr Prinzip nicht in die eroberten Völker hineingebildet, nicht ein Ganzes hervorgebracht und machten nur aus Aggregaten von unendlich vielen Individualitäten eine Herrschaft. So erzählt Herodot, daß nach dem Sturze der Magier bei der Beratung der sieben Großen Otanes eine Demokratie, Megabyzos eine Aristokratie und Darius eine Monarchie gewollt haben, wobei sich klar zeigt, daß keiner von ihnen Rücksicht nimmt auf die Beherrschung so vieler Völker, sondern alle nur für die Perser als solche ausschließlich sorgen wollen. Es besteht keine Gemeinschaft der Gesetze, der Rechte in dieser Völkermenge, wie sich die Perser denn auch nicht als Beamte unter den Völkern betätigen, sondern nur Tribut und Kriegsdienste von ihnen verlangen. Die persische Herrschaft hatte so keine wahre, innerliche Legitimität unter diesen Völkern erlangt, weil sie in sich nicht organisiert wurden. So blieben sie die abstrakten Herren, und dies führte Gewalttätigkeit, Rechtlosigkeit und Unterdrückung notwendig mit sich. Dies hat dann die Schwächung der persischen Macht herbeigeführt, die im Zusammenstoß mit den Griechen unterlag. Das Zusammentreffen beider Völker, die Epoche der von Herodot sogenannten medischen Kriege ist hier nur kurz zu erwähnen; sie macht den historischen Übergang von der orientalischen zur griechischen Welt.

Vierter Abschnitt.

Westasien.

1. Die Phönikier.

Ein neues Element, das auch dem persischen Reiche angegliedert wurde, erblicken wir in dem Küstenlande Vorderasiens. Hier fängt nun das Geistige an sich hervorzutun und gewinnt Bewußtsein. Dieses Gebiet enthält in sich die größten Kontraste und Völker von dem verschiedensten Charakter; man denke nur an die Phönikier und die Juden. Für das persische Reich war der Besitz dieser Länder besonders wichtig; wenn der Kontinent von Persien zu einer großen Unternehmung aufbrach, wurde er von phönikischen wie auch von griechischen, den kleinasiatischen Kolonien zugehörigen Kriegsflotten begleitet.

Die phönikische Küste ist nur ein sehr schmaler Saum, oft nur zwei Stunden breit. Im Rücken hat er das hohe Gebirge des Libanon, durch das er isoliert und gegen die Bewegungen des Binnenlandes gesichert wird. An der Meeresküste lag eine Knotenreihe von herrlichen und reichen Städten wie Tyrus, Sidon, Byblus, Berytus, Askalon, in denen der Handel in seiner Eigentümlichkeit auftritt, und zwar isoliert, nicht als Moment des Staates, sondern abstrakt für sich. Es sind reine Handelsvölkerschaften, die mit in- und ausländischen Produkten handelten. Dieser Handel erstreckte sich nach dem Innern von Asien, selbst zu dem Roten Meere. Seine Hauptrichtung aber ging ins Mittelländische Meer, und von dort reichte er weit bis in den äußersten Westen. Das Prinzip des Meeres fängt hier an, Bedeutung zu gewinnen, die Flucht, Entfernung von dem Natürlichen, das wir bisher gesehen haben. Durch den Verkehr mit so vielen Nationen erreichte Syrien bald eine hohe Bildung; die Phönikier ins-

besondere werden als sehr erfindungsreich geschildert. Sie zeigten sich produktiv in mancherlei Künsten und in der Bearbeitung der verschiedensten natürlichen Materialien. Die wichtigsten Erfindungen wie die des Purpurs und des Glases wurden dort gemacht, die kunstreichsten Arbeiten in Metallen und Edelsteinen verfertigt. Die Schriftsprache empfing hier ihre erste Ausbildung, denn sie setzt den mannigfaltigen Verkehr voraus, und bei dem Verkehr mit verschiedenen Völkern tritt auch sehr bald das Bedürfnis derselben ein. Man kann bei Völkern, die sich mit Hieroglyphen begnügen, unmittelbar auf geringen Verkehr schließen. (So hat z. B. Lord Macartney bemerkt, daß in Kanton selbst die Chinesen das Bedürfnis einer leichteren Schriftsprache gefühlt hätten.)

Was sie vor allem auszeichnet, ist ihre weite und kühne Beschiffung des Meeres. An allen Küsten und auf den Inseln des Mittelmeeres haben sie Kolonien angelegt. Sie haben das Westland entdeckt, den Atlantischen Ozean befahren, die Küsten Afrikas vom Persischen Meerbusen aus umschifft und sind bis zu den britischen Inseln, von wo sie sich Zinn, und in die Ostsee gekommen, von wo sie den preußischen Bernstein holten. Auf Zypern und Kreta, auf Rhodus und Sardinien siedelten sie sich an, auf Thasos, einer weit von ihnen gelegenen Insel, bebauten sie Goldbergwerke, im südlichen und südwestlichen Spanien legten sie Silberbergwerke an und gründeten Malaga, Sevilla und Cadix. Von dort aus gelangten sie südlich nach Afrika und gründeten die Kolonien Utika und Karthago. Auf diese Weise ergibt sich ein ganz neues Prinzip. Die Untätigkeit hört auf sowie die bloß rohe Tapferkeit; an ihre Stellen treten die Tätigkeit der Industrie und der besonnene Mut, der bei der Kühnheit, die See zu befahren, auch auf die Mittel verständig bedacht ist. Hier ist alles auf die Tätigkeit des Menschen gesetzt, auf seine Kühnheit, seinen Verstand, so wie auch die Zwecke für ihn sind. Menschlicher Wille und Tätigkeit sind hier das erste, nicht die Natur und ihre Gütigkeit. Der Verstand ist hier die Tapferkeit, und die Geschicklichkeit ist besser als der nur natürliche Mut.

Hier ist also ein Zug, der bisher in Asien nicht sichtbar war: der Mensch, der sich gegen die Natur auf sich verläßt und über die wildeste Naturmacht, das Meer, Meister wird.

An den Phönikiern tritt uns zum ersten Male die Kühnheit, die See zu befahren, entgegen, und die Industrie, welche die Naturgegenstände für Gebrauch und Schmuck des Menschen in mannigfacher Weise verarbeitet. In dem kühnen Mute des Seefahrers ist das Prinzip zu erkennen, daß der Mensch sich auf sich verlassen, aus sich heraus zu bauen hat, daß sich das Individuum zu dem gestalten muß, was es sein soll. Die Babylonier und auch die Nomaden sind abhängig von dem Boden, der fest ist, und von dem Kreislaufe des Jahres und der Sonne, die des Menschen ganze Subsistenz bestimmt; so ist es auch in Ägypten. Die harte Seele der Seeleute vertraut sich dem Glücke, dem Zufall an; sie sind in dieser Umgebung, die nichts Festes hat, auf ihren Verstand, sich im Moment zu halten, Auge und Herz immer offen zu haben, angewiesen. Das ist ein ganz anderes Prinzip, als durch die gütige Natur alles zu erhalten. Für die Industrie hört die Natur auf, Macht zu sein; sie wird ausdrücklich als etwas behandelt, das jener unterworfen ist, dem der Mensch erst eine Gestalt gibt, wie sie für ihn zweckmäßig ist, dem er das Siegel seiner Tätigkeit aufdrückt. Der Respekt vor der Natur verschwindet vor dem eigentümlichen Zutrauen des Menschen zu sich selbst und vor dem Verstande, der die Natur zu beherrschen weiß. Das ganze Leben wird auf die Künste und auf die Befahrung des gefahrvollen Meeres gestellt. Die Tapferkeit des menschlichen Verstandes, nicht der Mut bloß als solcher, sondern die Kühnheit der eigenen Geschicklichkeit macht das Höchste aus.

Äußerlichkeiten gehen uns bei dieser Betrachtung nichts an. Alles kommt auf das Handeln des Menschen, seine Kühnheit, seinen Verstand an, worin nun die Zwecke selbst für ihn sind. Der Mensch erhebt sich über die Natur und ihre Sinnlichkeit. Das Mittel widerspricht dem Genuß: die Arbeit, die Gefahr wird, setzt die Zwecke aufs Spiel, enthält die Befreiung von den Zwecken. So tritt hier die Befreiung ein von der Furcht der Naturwelt, ein Element, das mit dem Naturdienste Asiens unverträglich ist. Der Mensch, der sich solcher Gefahr unterzieht, macht sich los von der Natur und ihrem sklavischen, ängstlich abgemessenen, unverständigen Dienste. Hieraus fließt auch unmittelbar die Religion dieser Völker.

2. Die syrische Religion.

Zuerst ist hier anzuführen, daß nach der Aussage des Herodot die Tyrer den Herakles verehrt haben, der deswegen von Ägypten aus nach Tyrus gereist sei. Ist dieses auch nicht die griechische Gottheit, so muß doch darunter eine begriffen werden, die mit den Begriffen jener ungefähr übereinstimmt. Herakles aber hat nun die Bedeutung, daß er der Mensch ist, der sich durch seine Tugend und Tapferkeit zum Gott emporgeschwungen hat. Es liegt dieser Gestalt allerdings die Vorstellung der Sonne zugrunde; seine zwölf Arbeiten entsprechen den zwölf Monaten. Aber diese Grundlage ist hier bestimmt durch den einzigen Sinn und die Individualität dessen, was gerade beim Herakles die eigentliche Bestimmung ausmacht. In Herakles ist menschlicher Verstand, Mühe, Mut, Tapferkeit, Menschlichkeit, konkrete Tätigkeit gegenständlich. So ist es ganz konsequent, daß bei den Tyrern Herakles die Hauptgottheit gewesen ist.

Ein zweites Moment in dem Kultus dieser Völker ist der Dienst des Adonis, der vornehmlich in Byblus zu Hause war; aber auch in den andern vorderasiatischen Städten findet sich etwas mit den gleichen Vorstellungen Zusammenhängendes. Wir sehen bei ihnen die Natur im allgemeinen verehrt unter dem Namen der Astarte, Kybele usw. Dieser Gottesdienst war, wie schon erwähnt, sehr sinnlich und ausschweifend, aber doch nicht kalt und tot wie der indische, sondern enthusiastisch in erregten Feiern. Bei den Indern ist das, worin der Mensch Wert erhält, der Tod des Geistes; hier in dieser Religion begegnen wir dem Elemente der Begeisterung, die zu Ausschweifungen fortgeht und orgiastisch genannt werden kann. Sie schließt eine Erhebung über die Endlichkeit in sich, bei der im Gegensatze gegen die indische das Selbstbewußtsein erhalten bleibt. In allen ihren Gottesdiensten kommt das Element des Schmerzes vor. Bei den Indern ist dieses nicht für sich selbst vorhanden, nicht ein Bewußtsein des Schmerzens, das als Göttliches gewußt wird. Der Inder opfert sich, um sich zur Leerheit zu erheben. In Syrien sehen wir den Schmerz als Teil des Gottesdienstes, durch den der Mensch für sich eine Befriedigung in sich sucht.

Der Dienst des Adonis, Atys (Adonai = Herr), den die Ptolemäer auch in Ägypten mit Pracht feierten, wird in dem Buche der Weisheit (14, 13ff.) folgendermaßen erklärt: „Die Götzen waren nicht von Anfang an, — sondern sind durch die eitle Ehre der Menschen darum erdacht, daß diese kurzen Lebens sind. Denn ein Vater, da er über seinen Sohn, der ihm allzufrüh dahingenommen ward (— Adonis), Leid und Schmerzen trug, ließ er ein Bild machen und fing an, den, so ein toter Mensch war, nun für Gott zu halten; und stiftete für die Seinen einen Gottesdienst und Opfer." Das Fest des Adonis war, ungefähr wie der Dienst des Osiris, die Feier seines Todes, ein Leichenfest, bei dem die Frauen in die ausschweifendsten Klagen über den verlornen Gott ausbrachen. Dieser Zug ist dem rein orientalischen Geiste fremd. Die Inder peinigen sich klaglos, schmerzlos verbrennen sich die Frauen; die Erhebung ist dort der Heroismus der Stumpfheit. Ohne einen Klagelaut stürzen sich die Weiber in den Strom, und die Männer, sinnreich in Peinigungen, legen sich die schrecklichsten Qualen auf; denn sie ergeben sich nur der Leblosigkeit, um das Bewußtsein in leerer, abstrakter Anschauung zu vertilgen. Hier aber wird der menschliche Schmerz ein Moment des Kultus, ein Moment der Verehrung; im Schmerz empfindet der Mensch seine Subjektivität, er soll, er darf hier als er selbst sich wissen und sich gegenwärtig sein. Die Klage enthält, daß das Negative nicht sein soll; bei den Indern hätte sie deshalb keinen Sinn; denn dort soll das Negative sein. Bei den Phönikiern aber erhält der Schmerz seine Ehre; der Mensch empfindet sich selbst dabei, und diese Empfindung darf er hier haben und sich hier gegenwärtig sein. Dies ist menschlich; und in der Empfindung der Negation als solcher liegt die unendliche Affirmation.

Die Bestimmung, die hier in der Gottheit betrachtet wird, ist die Bestimmung des Negativen, des Todes überhaupt. Das Negative, der Tod, ist hier eine immanente Bestimmung des Göttlichen. Gott stirbt; im Christentum ist dieser Gedanke viel tiefer gefaßt. Bei den Parsen herrscht der Gegensatz von Licht und Finsternis, ein immerwährender Kampf. Hier sehen wir das Affirmative und das Negative in dem absoluten Gegenstande zusammengerückt. Das Negative ist zwar noch das natürlich Negative, der Tod, das absolut Negative über-

haupt. Aber dieses Zusammenbringen ist doch ein wichtiger Punkt; denn insofern das Göttliche als Geist gefaßt wird, der Geist beginnt, dem Menschen zum Bewußtsein zu kommen als das Wahre, so muß das geistige Objekt ein wahrhaft konkretes sein, und das ist es nur, insofern es das Moment des Unterschiedes enthält. Vorher bleibt es bei der Aussage: Gott ist Schöpfer, Weisheit, Macht; das sind nur bestimmte Prädikate, die zur Einheit in sich vereint sind, so daß das Wesen Gottes nur die abstrakte substantielle Einheit bleibt; der Unterschied als solcher ist noch nicht Moment der substanziellen Einheit selbst.

In der Feier des Adonis, der Klage als Gottesdienst, kommt zum Bewußtsein, was zur konkreten Bestimmung wesentlich ist. Es ist ein Jüngling, der seinen Eltern entrissen wird und also zu früh stirbt, — ein wesentlicher Zug, womit die Vorstellung unterschieden ist von dem Dienste der Voreltern bei den Chinesen. Denn die Eltern haben ihre Bestimmung erfüllt, der Natur ihre wesentlich normale Schuld bezahlt. Ein Jüngling aber, der stirbt, hat seine Bestimmung noch nicht erreicht; es liegt in seinem Tode etwas, das nicht sein soll. Der Tod der Eltern weckt auch Leid; aber es ist nicht ein solch großer Schmerz. Hier dagegen ist der Tod als ein Widerspruch aufgefaßt, und es wird im Gedanken dieser Widerspruch gewußt und damit die absolute Negativität, wenn auch noch in einer sinnlichen Weise, dargestellt.

Und dies eben ist das Tiefe, daß im Gott das Negative, der Widerspruch zur Anschauung kommt, und daß der Kultus beide Momente, den Schmerz über den dahingerafften und die Freude über den wiedergefundenen Gott, enthält. Das Leben erhält hier wieder Wert. Es wird ein allgemeiner Schmerz veranstaltet; denn der Tod wird dem Göttlichen immanent, und der Gott stirbt. Das Negative ist hier zwar auch nur das Natürliche, aber als Tod des Gottes nicht nur das Beschränkte eines Bestimmten, sondern die reine Negativität selbst. Das Negative ist selbst Moment des Gottes, das Natürliche, der Tod, dessen Kultus der Schmerz ist. In der Feier also des Todes des Adonis und seines Auferstehens ist es, daß das Konkrete zum Bewußtsein kommt.

3. Die Israeliten.

Das zweite Moment in der vorderasiatischen Küstenwelt ist die Bestimmung der jüdischen Religion. Bei den Juden finden wir wieder ein Ur- und Grundbuch, das Alte Testament. Da haben wir die bestimmte Anschauung seines Geistes. Das jüdische Prinzip steht dem phönikischen gegenüber, wo wir bereits ein Geistiges, aber in sehr beschränkter Gestalt, verehrt sehen; das jüdische ist diesem entgegengesetzt, indem das geistige Element hier ganz gereinigt ist und der Inhalt des Denkens, der sich denkende, der eine Gott zum Bewußtsein kommt als der Reine, Eine. Das Prinzip dieses Einen könnte man in der Weltseele des Inders, in dem Brahm, zu dem der Inder sich selbst macht, erkennen; allein dies ist nur die seiende Grundlage, das allgemeine Natursein, und das Brahm ist nur die Erhebung zur Abstraktion, ohne daß es selbst Gegenstand des Bewußtseins wird. In der jüdischen Religion ist es der reine Gedanke, wie Gott aufgefaßt wird; hier ist das Licht der Perser, die physikalische, äußerliche Einheit, erst zum Gedanken aufgeblüht, die reine natürliche Einheit, wie sie von ihnen aufgefaßt worden ist, von dem Momente der Natürlichkeit gereinigt. Das Geistige entwickelt sich in seiner extremen Bestimmtheit gegen die Natur, in welcher der Geist nicht frei wird.

Dies ist der hohe Punkt, eine Spitze, die einerseits noch dem Orient angehört, anderseits über die Grenzen des Orientalischen hinausgeht; wir beobachten hier das Umschlagen des morgenländischen Prinzips. Der Morgenländer erklärt die Natur für das Erste; bei den Juden steht umgekehrt das Geistige zuerst. Hier ist das Glauben das Denken; denn was man weiß, das glaubt man auch. Das Natürliche dagegen ist zu einem rein Äußerlichen herabgedrückt; die Gottheit ist der Natürlichkeit entäußert, mit der wir sie selbst noch bei den griechischen Völkern verunreinigt finden. Hier fängt die Prosa der Natur an, d. h. sie wird als endlich aufgefaßt, nicht mehr gemischt mit dem, was gegen sie das Höhere ist. Die Sonne z. B. wird bloß als Sonne, nicht auch zugleich als etwas Höheres angesehen. Die Natur erscheint als der Gottheit unterworfen, sie dient dazu, jene zu verherrlichen. Man tritt hier in einen reinen und homogenen Kreis der Weltanschauung.

Indem sich also hier das Geistige von dem Natürlichen, Sinnlichen, Unmittelbaren losreißt, die Natur von dem Geistigen unterschieden und zu einem Äußerlichen herabgedrückt wird, tritt die Entgötterung der Natur ein. Und dies ist ihre Wahrheit, daß sie das Äußerliche ist gegen den Geist. Das Wahre ist dann, daß die Idee auch in ihrer Entäußerung noch Idee bleibt. Das erste Versöhntsein aber des Geistes mit der Natur, wo er mit der Natur noch gemischt, in sie versenkt ist, bedeutet die Niedrigkeit, Entwürdigung des Geistes, die wir gesehen haben. Hier dagegen tritt die Natur herab und wird als ein Äußerliches genommen. Dies ist eigentlich die Wahrheit der Natur, denn erst später kann die Idee in dieser ihrer Äußerlichkeit zur Versöhnung gelangen; ihr erster Ausspruch wird gegen die Natur sein, denn der Geist, welcher bisher entwürdigt war, erhält erst hier seine Würde, sowie die Natur ihre rechte Stellung wieder. Die Natur ist sich selbst äußerlich. Damit hängt zusammen, daß sie geschaffen, ein Gesetztes ist. So ist sie das, was sie für den Geist ist. Diese Vorstellung, daß die Natur ein Geschaffenes ist und Gott der Herr und Schöpfer aller Menschen wie der ganzen Natur, sowie die absolute Wirksamkeit überhaupt, begründet nun ein neues, ein anderes Verhältnis zwischen der Gottheit und der Natur, die Erhabenheit Gottes. Wir finden hier die Schilderungen der Herrlichkeit, Pracht Gottes, für den die Natur nur Schmuck, Dienerin ist. Das ist eine wahrhafte Erhabenheit, die der indischen Vorstellung mit ihrer nur verworrenen Erhebung ins Maßlose, Ungeheure, Groteske ganz fremd ist.

Nach der Bestimmung des wahren Gottes als eines Wesens, das für den Gedanken ist, treten Pflichten für den Menschen als ein sittliches Wesen ein. Hier finden wir den Unterschied des Guten und Bösen. Höhere Sittlichkeit findet hier ihre Stelle; das Unsittliche, Sinnliche ist nicht mehr privilegiert, was es ist, solange der Mensch als ein nur sinnliches Wesen vorgestellt wird. Damit können Prinzipien des Verhaltens eintreten, die den Gedanken, das Allgemeine zu ihrer Quelle haben, Prinzipien wahrhaften Rechts, Moralität, Sittlichkeit. Nur das Eine, der Geist, das Unsinnliche ist die Wahrheit; der Gedanke ist frei für sich; Gott wird durch Rechtlichkeit verehrt, und Rechttun ist Wandeln

im Wege des Herrn. Damit ist verbunden das Glück, Leben und zeitliches Wohlergehen als Belohnung; denn es heißt: auf daß du lange lebest auf Erden. Damit ist wesentlich erst eine eigentlich geschichtliche Ansicht vorhanden; das Natürliche, Sünde ist an seinen Platz gestellt, in Gestalt seiner Endlichkeit aufgefaßt, und damit ist das geschichtliche Prinzip gewonnen, eine Prosa, die als objektive Prosa, auch als Poesie wieder aufgenommen werden kann. Die Gegenstände sind äußerlich; dies ist die erste Unterschiedenheit, daß die natürlichen Dinge äußerlich sind gegen den Geist und die Menschen, als Beschränkte, in ihrem Handeln Unterschiedene sind gegen das Unendliche. Menschen werden als Individuen, nicht als Inkarnationen Gottes, Sonne als Sonne, Berge als Berge, nicht als in ihnen selbst Geist und Willen habend, genommen. Damit hängt zusammen, daß wir Erzählungen von den Erzvätern haben, die ganz naiver, einfacher, prosaischer Art sind, von einem Charakter, dessen die indiscke Darstellung ganz unfähig ist.

Das Geistige also ist hier in seiner extremen Bestimmung des reinen Gedankens absolut gewußt. Der asiatischen Einheit der Natur mit dem Geiste steht dies Prinzip gegenüber. Dort wird der Geist nicht frei, sondern bleibt noch in die Natur versenkt. Wohl kann man sagen, das reine Brahm sei derselbe Inhalt mit dem Gotte der Juden; aber das Brahm wird nicht zum Gegenstande, sondern ist nur im Untergehen, Vergehen des Subjekts. Im Judentum ist es, daß der Bruch sich vollzieht zwischen dem Westen und dem Osten, daß der Geist in sich niedergeht, in seiner Tiefe sich erfaßt, wo er die abstrakte geistige Grundlage des Wahrhaften gewinnt.

Dieser zweite Aufgang ist, genauer betrachtet, das ausschließende Eine, so daß das Verhältnis zu ihm, die Religion, durchaus die Bestimmung des Ausschließens erhält. Die Israeliten haben Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet, aber noch im abstrakten Sinne, nicht in dem konkreten Geiste der Erkenntnis eines dreieinigen Gottes; es herrscht hier der rein abstrakte, noch nicht der konkrete Gedanke. Das geistige Prinzip ist noch einseitig und vereinzelt; es ist noch nicht der an und für sich freie Gedanke, sondern er ist noch verknüpft mit der Lokalität. In diesem

Elemente ist die Anlage erhalten, daß sich der Mensch noch eine ganz andere Aufgabe zur Lösung stellt.

Gott wird zwar als Geist gefaßt, aber als der Eine, dem man nur mannigfaltige Prädikate beilegt. Dadurch aber ist die Geistigkeit nicht zu bestimmen, und es fehlt den Israeliten die Auffassung Gottes als des in sich konkreten Geistes. Damit hängt die Besonderheit dieser Religion zusammen, daß nämlich dies eine Volk ausschließlich das Bewußtsein dieser Einheit Gottes habe. Es wird von diesem Gott gewußt, daß er die ganze Welt geschaffen habe, daß er die unumschränkte Wirksamkeit ist. Mit der Einheit Gottes ist die Existenz der andern Götter ausgeschlossen; dieser Eine aber wird nun ausschließlich von dem Volke Israel verehrt, und damit wird nur dieses Volk von diesem Einen erkannt und anerkannt, so daß die Wirksamkeit seiner Liebe sich nur auf die jüdische Nationalität bezieht, auf eine natürliche Familie. In der Vorstellung der Juden ist Jehova der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sie aus Ägypten ausziehen hieß und ihnen das Land Kanaan gab. Der Gott des jüdischen Volkes ist nur der Gott Abrahams und seines Samens; die nationelle Individualität und ein besonderer Lokaldienst sind in die Vorstellung desselben verflochten. Gegen diesen Gott sind alle andern Götter falsche; und zwar ist der Unterschied von wahr und falsch ganz abstrakt. Die andern Götter werden nicht als solche anerkannt, und das mit Recht, wie auch im Christentum. Die Ausschließung ist hier aber so, daß die Verehrung solcher Götter als Finsternis, nicht als Dämmerung betrachtet wird, die einen Schein des Lichtes enthalte. Solche Abstraktionen sind jedoch in der geistigen Welt nicht vorhanden; da ist das Denken, die geistige Wirksamkeit, und damit die Religion ein in sich Affirmatives, und auch eine abstrakte Grundlage enthält das Affirmative des Geistes überhaupt. Weil Religion und Volksgeist eben etwas Geistiges sind, so mögen sie sonst noch so irrend sein, sie haben doch das Affirmative, freilich verkümmerte, abstrakte Wahrheit, aber doch Wahrheit. In jeder Religion ist insofern göttliche Gegenwart, ein Verhältnis der göttlichen Liebe vorhanden; und es ist die Bestimmung einer Philosophie der Weltgeschichte, auch in den verkümmertsten die Weise der Geistigkeit aufzuzeigen, die darin enthalten ist.

Freilich muß man nicht sagen: jede Religion ist gleich gut, weil sie Religion ist. Das ist die Schlaffheit unserer Zeiten. Da wird die Frömmigkeit gleichgestellt, so daß es auf den Gehalt nicht ankomme. Im Gegenteil, der objektive Inhalt ist ganz und gar nicht gleichgültig. Die Religion als subjektives Verhalten richtet sich nach dem objektiven Inhalt; und Religion hat Wert nach ihrem Inhalt, dem damit verknüpften Bewußtsein. Mit der Religion des Einen aber ist noch die bemerkte abstrakte Ausschließung verknüpft.

Wir sehen deshalb bei diesem Volke als Verhältnis zum reinen Gedanken den harten Dienst. Das Subjekt als konkretes wird nicht frei, weil das Absolute selbst nicht als der konkrete Geist aufgefaßt ist, weil der Geist noch als geistlos gesetzt erscheint. Die Innerlichkeit haben wir wohl vor uns, das reine Herz, die Büßung, die Andacht; aber es ist nicht auch das besondere konkrete Subjekt sich gegenständlich im Absoluten geworden, und es bleibt daher streng an den Dienst der Zeremonie und des Rechtes gebunden, dessen Grund eben die reine Freiheit als abstrakte ist. Die Juden haben, was sie sind, durch den Einen; dadurch hat das Subjekt keine Freiheit für sich selbst. Spinoza sieht das Gesetzbuch Mose's so an, als habe es Gott den Juden zur Strafe, zur Zuchtrute gegeben. Das Subjekt kommt nie zum Bewußtsein seiner Selbständigkeit; deswegen finden wir bei den Juden keinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, denn das Subjekt ist nicht an und für sich seiend. Wenn das Subjekt aber im Judentume wertlos ist, so ist dagegen die Familie selbständig; denn an die Familie ist der Dienst Jehovas gebunden und sie somit das Substantielle. Der Staat aber ist das dem jüdischen Prinzip Unangemessene und der Gesetzgebung Mose's fremd.

In der Geschichte des Volkes sehen wir zuerst den Übergang von dem patriarchalischen Zustande durch den Dienst bei den Ägyptern zu dem sedentären, ackerbauenden Leben. Die Erzählungen von den Erzvätern haben durch ihre Naivetät etwas sehr Anziehendes; überhaupt hat die jüdische Geschichte große Züge. Verunreinigt ist sie durch die geheiligte Ausschließung anderer Nationen, Volksgeister, den Haß gegen sie, indem sich das Volk durch den harten Dienst des Einen gegen die andern Völker so hoch privilegiert glaubte, sowie

durch den Mangel an Bildung. Ihr Kodex über Kriegführung, 5. Mose 20, ist sehr hart, wie denn die Vertilgung der Einwohner Kanaans sogar geboten wird. Im Verhältnis zu andern Nationen erhalten sie sich auch später in ihrer Härte; wir bemerken bei ihnen Grausamkeit, Verkehrung alles Rechts und aller Sittlichkeit. Anderseits ist ihre Geschichte verunreinigt durch Aberglauben, was auch im Zusammenhange steht mit der Vorstellung von dem hohen Werte alles dessen, was nationell ist. Wir sehen ihre Geschichte durch eine Menge von dem verunreinigt, was man Wunder nennt; diese sind aber oft von sehr schlechter Qualität. Insofern das konkrete Bewußtsein nicht frei ist, ist auch das Konkrete der Einsicht nicht frei; die Natur ist entgöttert, aber ihr Verständnis ist noch nicht da. Die Natur wird zwar prosaisch aufgefaßt; sie tritt in ein äußerliches Verhältnis. Aber dies bildet sich nicht bis zu einer reinen Auffassung der Begebenheiten als natürlicher aus. Der Auszug aus Ägypten z. B. hat Widriges bei sich: das Stehlen der Gefäße, die zehn Plagen. Von ihnen haben die Ägypter neun nachmachen können; nur eine war dem Mose eigentümlich: Läuse[1]) hervorzubringen.

Das Eigentümliche an der Geschichte der Erzväter ist, daß die Familie es ist, an die der Dienst des Jehovah gebunden ist. Wir sehen das Volk zuerst als eine Familie; dann durch den Übergang aus dem nomadischen Zustande zu einem ackerbauenden erwächst es zum Volk. Das nähere Historische ist als bekannt vorauszusetzen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist es, der den Kindern Israel aus Ägypten ausziehen half, der ihnen gebot, die Völker Kanaans zu bezwingen, und ihnen Kanaan gab. Das galt ihnen als göttlicher Zweck. Nachdem also die Familie zu einem Volke herangewachsen war, haben die Kinder Israel durch die Eroberung Kanaans Land okkupiert und in Jerusalem einen allgemeinen Tempel für das ganze Volk festgesetzt. Dadurch ergab sich das eigentümliche Verhältnis, daß ein Teil des Reiches zum Abfall von Jehovah verbunden ist; denn sie dürfen den einen Gott nicht in verschiedenen Tempeln verehren. Das trat besonders bei der Teilung des Reiches zu-

---

[1]) So bei den alten Auslegern und bei Luther. Die Neueren übersetzen: Mücken. 2. Mose 8, 12—15.

tage. Da es nur einen Stamm Leviten und nur einen Tempel in Jerusalem gab, so mußte bei Teilung des Reichs sogleich Abgötterei eintreten; denn der eine Gott konnte nicht in verschiedenen Tempeln verehrt werden, und es konnte nicht zwei Reiche von einer Religion geben. So rein geistig der objektive Gott gedacht wird, so gebunden und ungeistig ist noch die subjektive Seite der Verehrung desselben. So war ein eigentliches Staatsband nicht vorhanden. Die Familie macht das Prinzip des Zusammenlebens überhaupt aus; das höchste Streben des Israeliten ist, Kinder zurückzulassen, nicht damit sie Totendienst verrichten, sondern damit die Familie sich fortpflanze. Das Eigentum konnte verwüstet und verpfändet werden; aber nach fünfzig Jahren, im Jubeljahre, kehrte es zur Familie zurück. In der Gesetzgebung überhaupt ist das Leben nur auf die Familie gegründet. Mose sieht allerdings voraus, daß die Israeliten wünschen könnten, einen König wie die andern Völker zu haben, 5. Mose 17, und hat die Wahl des Königs in die Hände der Priester gegeben, auch bestimmt, daß er kein Fremder sein, keine starke Kavallerie halten und nicht viele Weiber nehmen darf. Das aber sind dürftige Bestimmungen für einen Staat, der von einer noch nicht einmal republikanischen Verfassung zu königlicher Konstitution übergeht.

Den größten Teil der Zeit, wo sie unmittelbar unter dem Gesetze Mose's standen, waren die Juden Fremden unterworfen. Heroen, Richter genannt, traten momentan auf, sammelten eine Menge um sich und befreiten sie von der augenblicklichen Not. Nachher sind Könige erwählt worden; und unter David und Salomo hat Israel den Glanz eines Staates erlangt, Eroberungen nach außen gemacht. Nach kurzem Glanze zerfiel das Reich in sich selbst, wurde geteilt und befand sich, nach außen und innen unglücklich, in einem Zustande harter Ungerechtigkeit. Schließlich wurden die Juden von den Babyloniern unterworfen, die ihnen aber wenigstens nicht das taten, was sie selber den Kananäern getan hatten. Durch den Fall Babylons kamen sie unter persische Herrschaft, wurden aber dem persischen Prinzip gemäß von Cyrus verhältnismäßig frei gelassen.

Fünfter Abschnitt.

Ägypten.

1. Das Land des Rätsels.

In dem persischen Weltreiche haben wir zuerst die Perser selbst betrachtet, die das einfache Naturwesen verehren. Dies hat das Gedankenartige, aber nicht entfaltet, sondern so, daß seine Momente gleichgültig auseinanderfallen: in Babylon, Vorderasien und Syrien ist es die Sinnlichkeit; das andere ist das geistige Moment, das in zwei Formen auftritt. Einmal erscheint es in der Form, wie sie das Bewußtsein des absoluten Gegenstandes als eines in sich Konkreten, das Prinzip der Negativität in sich hat; das ist dies Prinzip, das wir in den Küstenstädten vorgefunden haben. Auf der andern Seite zeigt sich der reine Gedanke ganz abstrakt ohne konkreten Inhalt, — das Prinzip der jüdischen Religion. Das Bedürfnis ist nun, daß diese widerstreitenden Momente in eine substantielle Einheit zusammengefaßt werden, in das Bewußtsein des Geistes, der Geist ist. Das ist die Aufgabe, und als Aufgabe sehen wir sie vorhanden in Ägypten. In Ägypten bietet sich uns das Gebilde der Sphinx zur Betrachtung, einer Doppelgestalt, die halb Tier, halb Mensch, und zwar besonders häufig eine Frau ist. An den Osten überhaupt erinnern ja die Gestalten der Drachen, Zentauren, Riesen. Mit der Sphinx aber läßt sich eine tiefere Bedeutung verbinden. Man kann sie als ein Symbol für den ägyptischen Geist ansehen. Es ist das Geistige, das sich dem Tierischen, Natürlichen entreißt, aus ihm herauszublicken anfängt, doch noch nicht befreit, noch in dem Widerspruche befangen ist. Der Mensch hebt sich aus dem Tiere empor, er blickt schon um sich, steht aber noch nicht auf seinen Beinen, vermag sich von den Fesseln des Natürlichen noch nicht ganz zu befreien. Wir können gleich hinzufügen, daß die unendlichen Bauwerke der Ägypter halb über, halb unter der Erde sind. Das ganze

Reich ist halb ein Reich des Lebens, halb ein Reich des Todes. Dasselbe sehen wir an der kolossalen Bildsäule des Memnon, an den das Licht der Morgensonne anschlägt und ihn erklingen macht: es ist noch das äußerliche Licht, nicht das Licht des Geistes, das in sich selbst ertönt. — Denn die Sprache der Ägypter ist noch die Hieroglyphe, nicht das Wort, die Auslegung der Sphinx, die Lösung ihres Rätsels. So liefern uns die Erinnerungen Ägyptens selbst eine Menge von Gestalten und Bildern, die seinen Charakter aussprechen; wir erkennen darin einen Geist, der sich gedrängt fühlt, sich äußert, aber nur auf sinnliche Weise. Es erscheint so das ägyptische Wesen selbst als die Sphinx, als Rätsel oder Hieroglyphe. Die Rätselhaftigkeit ihrer selbst ist die Lösung der Frage nach der Bedeutung der ägyptischen Gestalt; sie bedeutet eben, daß sie in der Weltgeschichte die Aufgabe darstellt und das Mißlingen, die Aufgabe zu lösen.

Das Persische Reich ist vorübergegangen, und nur traurige Reste sind von seiner Blüte geblieben. Die schönsten und reichsten Städte desselben, wie Babylon, Susa, Persepolis, sind gänzlich zerfallen, und nur wenige Ruinen zeigen uns ihre alte Stelle. Selbst in den neueren großen Städten Persiens, Ispahan, Schiras, ist die Hälfte zur Ruine geworden, und keine neue Lebendigkeit ist wie im alten Rom aus denselben hervorgetreten, sondern sie sind fast ganz in dem Andenken der sie umgebenden Völker verschwunden. Für Ägypten aber haben seine Ruinen eine ganz unmittelbare Bedeutung. Es ist das Land der Ruinen überhaupt, das von alters her und auch in neueren Zeiten das größte Interesse auf sich gezogen hat. Seine Ruinen, das endliche Resultat einer unermeßlichen Arbeit, überbieten im Riesenhaften und Ungeheuren alles, was uns aus dem Altertum geblieben ist.

Ägypten hat den Alten als ein Land der Wunder gegolten. Das ist es auch noch geblieben. Besonders von den Griechen erhalten wir darüber Nachricht und vor allen andern von Herodot. Dieser sinnige Geschichtschreiber besuchte selbst das Land, von dem er Nachricht geben wollte, und setzte sich an den Hauptorten in Bekanntschaft mit den ägyptischen Priestern. Alles, was er gesehen und gehört hat, berichtet er genau, doch nicht das Nähere der Götter, weil sich das nicht gehöre. Er hat also das Tiefere über deren Bedeutung sich

zu sagen gescheut: es sei dies ein Heiliges, und er könne nicht davon wie von einem Äußerlichen sprechen. Außer ihm ist noch Diodorus Siculus von großer Wichtigkeit. Er hat Ägypten zur Zeit des Augustus besucht und gibt viele Daten über die ägyptische Religion; aber er faßt nur das Äußere auf, und außerdem gab es zu seiner Zeit schon die verschiedensten Vorstellungen über diese Religion, die den seinen zum Teil entgegengesetzt waren. Unter den jüdischen Geschichtschreibern ist Josephus für unsere Kenntnis Ägyptens von Belang. Seit den letzten fünfundzwanzig Jahren ist das Land gleichsam von neuem entdeckt worden und hat die Europäer in die höchste Bewunderung versetzt wegen seines ganz unerschöpflichen Reichtums an Kunst- und Wunderwerken. Aber es ist schwierig, in den Geist des Wunders einzudringen; denn immer fehlt uns der Schlüssel zu diesen Entdeckungen. Die Ägypter besitzen nicht so ein Buch, wie es die Juden haben, keinen Homer, kein Ramayana, — sonst wüßten wir, wie wir mit ihnen daran wären. Aber sie haben kein Nationalwerk der Sprache gehabt. Wäre ein solches vorhanden gewesen, so würde es auch zur Zeit der Ptolemäer ins Griechische übersetzt worden sein. Es scheint dies zufällig zu sein, ist aber dem ägyptischen Standpunkt angemessen: sie konnten keines haben, weil sie sich nicht zum Verständnis ihrer selbst durch die Sprache haben bringen können. Der Defekt eines Originalwerkes ist allein der Effekt der Nichtanschauung ihrer selbst. Die Zeichen des Geistes sind bei ihnen noch in der Unmittelbarkeit; so haben sie sich durch Hieroglyphen, durch Bauwerke und Skulpturen ausgesprochen, d. h. ihr Geist war ihnen selbst ein Rätsel. Es war auch keine ägyptische Geschichte vorhanden, bis endlich Ptolemäus Philadelphus, derselbe, der die heiligen Bücher der Juden ins Griechische übersetzen ließ, den Oberpriester Manetho veranlaßte. eine ägyptische Geschichte zu schreiben. Von dieser haben wir nur Auszüge, Reihen von Königen, die jedoch die allergrößten Schwierigkeiten und Widersprüche veranlaßt haben.

Um Ägypten kennen zu lernen, sind wir also überhaupt nur auf die Nachrichten der Alten und auf die ungeheuren Monumente, die uns übriggeblieben sind, angewiesen. Man findet eine Menge Granitwände, in die Hieroglyphen eingegraben sind, und die Alten haben uns Auf-

schlüsse über einige derselben gegeben, die aber vollkommen unzureichend sind. Es fehlt uns die Kenntnis der Sprache, um in das Innere des ägyptischen Geistes einzudringen. In neuerer Zeit ist man besonders wieder darauf aufmerksam geworden und auch nach vielen Bemühungen dahin gelangt, von der hieroglyphischen Schrift wenigstens einiges entziffern zu können. Der berühmte Engländer Thomas Young[1]) hat zuerst den Gedanken dazu gefaßt und darauf aufmerksam gemacht, daß sich nämlich kleine Flächen finden, die abgeschnitten von den andern Hieroglyphen sind, und wobei die griechische Übersetzung bemerkt ist. Durch Vergleichung hat nun Young drei Namen, Berenice, Kleopatra und Ptolemäus, herausbekommen und so den ersten Anfang zur Entzifferung gemacht. Man hat späterhin gefunden, daß ein großer Teil der Hieroglyphen phonetisch ist, das heißt, Laute angibt. So bedeutet die Figur des Auges zuerst das Auge selbst, dann aber auch den Anfangsbuchstaben des ägyptischen Wortes, das Auge heißt (wie im Hebräischen die Figur eines Hauses, ב, den Buchstaben b bezeichnet, womit das Wort בית, Haus, anfängt). Der berühmte Champollion[2]) der Jüngere hat zunächst darauf aufmerksam gemacht, daß die phonetischen Hieroglyphen mit solchen, die Vorstellungen bezeichnen, untermischt sind, sodann die verschiedenen Arten der Hieroglyphen geordnet und bestimmte Prinzipien zu ihrer Entzifferung aufgestellt.

2. Die ägyptische Geschichte.

Die Geschichte von Ägypten, wie sie vor uns liegt, ist voll von den größten Widersprüchen. Mythisches und Historisches ist untereinander gemischt, und die Angaben sind im höchsten Grade verschieden. Die europäischen Gelehrten haben begierig

[1]) Young, Thomas, 1773—1825, Physiker, Arzt und Ägyptologe: Remarks on Egyptian papyri and on the inscription of Rosetta London 1815.

[2]) Champollion, Jean François, 1790—1832, Bahnbrecher für die Entzifferung der Hieroglyphen: De l'écriture hiératique des anciens Egyptiens, Grenoble 1821, Précis du système hiéroglyphique, Paris 1824.

die Verzeichnisse des Manetho aufgesucht und sind diesen gefolgt; auch sind durch die neueren Entdeckungen eine Menge Namen von Königen bestätigt worden. Herodot sagt, nach der Erzählung der Priester hätten früher Götter über Ägypten geherrscht, und vom ersten menschlichen Könige bis zum Könige Setho seien 341 Menschenalter oder 11340 Jahre verflossen gewesen; der erste menschliche Herrscher aber wäre Menes gewesen (die Ähnlichkeit des Namens mit dem griechischen Minos und dem indischen Manu ist hier auffallend). Ägypten habe außer der Thebais, dem südlichsten Teile desselben, einen See gebildet; vom Delta scheint es gewiß zu sein, daß es ein aus dem Schlamm des Nils hervorgebrachtes Gebilde ist. Wie die Holländer ihren Boden von dem Meere erobert haben und sich darauf zu erhalten wußten, so haben die Ägypter sich ebenfalls ihr Land erst gewonnen und die Fruchtbarkeit desselben durch Kanäle und Seen unterstützt.

Schon in alter Zeit war Ägypten ein gebildeter Staat, der aus vielen kleinen Staaten bestand, dann sich unter einem Herrrscher vereinigte, wieder teilte und fiel. Daß der Staat sehr alt sei, ist auch der Bibel bekannt; schon zu Zeiten Abrahams war es ein gebildeter Staat. Ein wichtiges Moment für die Geschichte Ägyptens liegt darin, daß das Zentrum des Reiches immer mehr nach Norden vorrückt, vom oberen nach dem unteren Ägypten. Damit hängt nun zusammen, daß Ägypten von Äthiopien aus wohl seine Bildung erhalten hat, hauptsächlich von der Jnsel Meroe, auf welcher nach neueren Hypothesen ein Priestervolk gehaust haben soll. Überhaupt kann bemerkt werden, daß die Ägypter in mannigfaltigem Verhältnis mit Auswärtigen standen, mit Nubiern, Äthiopiern, die ja auch eine Zeitlang ganz Ägypten beherrscht haben.

Theben in Oberägypten war die älteste Residenz der ägyptischen Könige. Schon zu Herodots Zeiten war sie in Verfall. Die Ruinen dieser Stadt sind das Ungeheuerste der ägyptischen Architektur, was wir kennen; sie sind für die Länge der Zeit noch vortrefflich erhalten, wozu der immer wolkenlose Himmel des Landes beiträgt. Der Mittelpunkt des Reiches wurde dann nach Memphis verlegt, nicht weit von dem heutigen Kairo, und zuletzt nach Sais in dem eigentlichen Delta; die Gebäulichkeiten, welche sich in der Gegend dieser Stadt be-

finden, sind von sehr später Zeit und wenig erhalten. Herodot sagt uns, daß schon Menes Memphis erbaut habe.

In der Geschichte Ägyptens ist ein wesentliches Element das Verhältnis von Fürsten und Priesterschaften, die engverbunden sind, aber in Kollision geraten. In früher Zeit trat bereits der Gegensatz zwischen Priestern und Fürsten ein. Jene riefen die Äthiopier ins Land, die achtzig Jahre lang herrschten. Auf sie folgten Priesterkönige, die mit der Kriegerkaste in Streit lagen. Unter den späteren Königen ist besonders Sesostris (1400 v. Chr.) hervorzuheben, der nach Champollion für Ramses den Großen gehalten werden muß. Ihm wird die Vereinigung der vielen kleinen Staaten zu einem Reiche zugeschrieben, auch große Eroberungszüge, selbst bis nach Indien mit Hilfe seiner Flotte. Doch muß dergleichen als Sage stehen bleiben, das übrigens auch nicht im Zusammenhange und nicht bewährt ist durch die Geschichte der andern Völker. Ritter (Vorhalle europ. Völkergesch.) sagt, man müsse alle Erzählungen von einer ägyptischen Flotte auf die Inder beziehen; erst später hätten die ägyptischen Könige, z. B. Necho, Apries, Flotten angelegt. Als Beweis, wie die Ägypter sich gegen andere Völker abschnitten, dient, daß sich die Soldaten häufig weigerten, nach außen zu Felde zu ziehen, wie unter Apries, als dieser gegen Kyrene Krieg führen wollte. Sie wollten lieber bei ihren Feldern bleiben. Von Sesostris stammen besonders eine Menge Denkmäler und Gemälde her, auf welchen seine Siegeszüge und Triumphe, die Gefangenen, die er machte, und zwar von den verschiedensten Nationen, dargestellt sind. Herodot erzählt von seinen Eroberungen in Syrien bis nach Kolchis hin und bringt damit zusammen die große Ähnlichkeit zwischen den Sitten der Kolcher und Ägypter: diese beiden Völker und die Äthiopen hätten allein von jeher die Beschneidung eingeführt gehabt. Herodot sagt ferner, Sesostris habe durch ganz Ägypten ungeheure Kanäle graben lassen, die dazu dienten, das Wasser des Nils überallhin zu verbreiten. Überhaupt je sorgfältiger die Regierung in Ägypten war, desto mehr sah sie auf die Erhaltung der Kanäle, während bei nachlässigen Regierungen die Wüste die Oberhand gewann; denn Ägypten stand in dem beständigen Kampf mit der Glut der Hitze und dem Wasser des Nils. Aus Herodot geht hervor, daß das Land durch die

Kanäle für die Reiterei unbrauchbar geworden ist; dagegen ersehen wir aus den Büchern Mosis, wie berühmt Ägypten einst in dieser Beziehung gewesen ist. Mose sagt, wenn die Juden einen König verlangten, so solle dieser nicht zu viele Frauen heiraten und keine Pferde aus Ägypten holen lassen[1]).

Außerdem sind noch die Könige Cheops und Chephren hervorzuheben. Diese haben ungeheure Pyramiden erbaut; sie waren Feinde der Priesterschaft und haben die Tempel der Priester geschlossen; ein Sohn des Cheops, Mykerinos, soll sie wieder eröffnet haben. Nach diesem fielen die Äthiopen ins Land, und ihr König Sabako machte sich zum König von Ägypten. Anysis aber, der Nachfolger des Mykerinos, floh in die Moräste, dem Ausflusse des Nils zu; erst nach dem Abzug der Äthiopen erschien er wieder. Auf ihn folgte Setho, der ein Priester des Phtha (den man als Hephästos ansieht) gewesen war; unter seiner Regierung fiel Sanherib, König der Assyrer, ins Land ein. Setho hatte die Kriegerkaste immer mit großer Geringschätzung behandelt und sie selbst ihrer Äcker beraubt; als er sie nunmehr aufrief, stand sie ihm nicht bei. Er mußte daher einen allgemeinen Aufruf an die Ägypter erlassen und brachte ein Heer aus Krämern, Handwerkern und Marktvolk gegen die Assyrer zusammen. In der Bibel heißt es, der Engel des Herrn habe im Lager Assurs 185000 Mann geschlagen; aber Herodot erzählt, die Feldmäuse wären in der Nacht gekommen und hätten die Köcher und Bogen der Feinde zernagt, so daß diese, da ihnen die Waffen fehlten, zur Flucht genötigt wurden[2]). Nach dem Tode des Setho hielten sich die Ägypter, wie Herodot sagt, für frei; das Reich wurde in kleine Staaten geteilt und Könige gewählt. Als Mittelpunkt und Zeichen ihrer Verbindung war das Labyrinth erbaut, das aus einer ungeheuren Anzahl von Zimmern und Hallen, sowohl über als unter der Erde, bestand. Einer dieser Könige, Psammetich, vertrieb dann im Jahre 650 v. Chr. mit Hilfe der Jonier und Karer, griechischer Mietstruppen, denen

---

[1]) 5. Mos. 17, 16f. Doch war auch noch zur Zeit Salomos Ägypten durch Pferdezucht ausgezeichnet. 1. Kön. 10, 28f.

[2]) 2. Kön. 19, 35; Herod. II, 141. Man deutet fast allgemein die Maus als Symbol der Pest. Danach träfen beide Berichte überein.

er Land im unteren Ägypten versprach, die elf übrigen Könige und einigte das Reich wieder. Ägypten war bis dahin nach außen abgeschlossen geblieben; auch zur See hatte es keine Verbindung mit andern Völkern angeknüpft. Den Fremden war der Zutritt erschwert; auch gab es keine Schiffahrt, bis unter Necho, der durch Karer und überhaupt durch Griechen eine Flotte schuf. Die Kriege mit den Syrern waren Landkriege gewesen. Man muß sich auch keine große Vorstellung von der Leichtigkeit der Verbindung mit Indien machen, etwa durch einen Kanal in der Landenge von Suez. Es hat vom Nil aus eine Verbindung mit dem Roten Meere bestanden; dies aber ist, wie früher schon erwähnt wurde, nur drei Monate für Schiffe, die von Indien kommen, frei und die übrige Zeit durch Nordwinde verschlossen.

Psammetich eröffnete die Verbindung mit dem Auslande und bereitete dadurch Ägypten den Untergang. Die Geschichte wird von nun an bestimmter, weil sie auf griechischen Berichten beruht. Auf Psammetich folgte Necho, welcher einen Kanal zu graben begann, der den Nil mit dem Roten Meere verbinden sollte und erst unter Darius Nothus seine Vollendung erhielt. Auf den Necho folgte Psammis und auf diesen Apries; dieser führte ein Heer gegen Sidon und hatte eine Seeschlacht mit den Tyriern; auch gegen Kyrene sandte er ein Heer, das von den Kyrenäern fast vernichtet wurde. Die Ägypter empörten sich gegen ihn und gaben ihm schuld, er wolle sie ins Verderben führen; wahrscheinlich war aber der Aufstand durch die Begünstigung hervorgebracht, die die Karer und Jonier erfuhren. Amasis stellte sich an die Spitze der Empörer, besiegte den König und setzte sich an dessen Stelle auf den Thron. Nach dem Tode des Amasis, als Psammenit den Thron bestiegen hatte, zog Kambyses gegen Ägypten (525), eroberte das Land und verband es mit dem Persischen Reiche. Hierzu gibt Herodot noch folgenden Zug an. Kambyses habe nach der Gefangennahme des Psammenit und der Seinen den Töchtern des Königs befohlen, Wasser zu holen. Hierbei sei Psammenit kalt geblieben, ebenso als sein Sohn auf Kambyses' Befehl zum Tode geführt wurde. Endlich aber sei er in Tränen ausgebrochen, als er einen Greis, den Freund seines Vaters, zum Richtplatze schleppen sah. Von Kambyses wegen seines Verhaltens befragt, habe

er geantwortet, das Unglück, das er zuerst zu erleiden gehabt habe, sei für jeden Ausdruck zu groß gewesen, erst jenes letzte habe zu menschlicher Rührung aufgefordert. Daraufhin habe Kambyses das Todesurteil gegen den Sohn des Königs widerrufen, aber zu spät, da es bereits vollstreckt gewesen sei. Doch habe er den Psammenit und seine Töchter in Ehren gehalten und würde ihn auch wieder in seine Herrschaft eingesetzt haben, wenn jener sich nicht in eine Empörung eingelassen hätte. Nicht minder als für die Denkart der Ägypter ist diese Erzählung ein Beleg für den persischen Charakter. Einst hatte Cyrus sich gegen Krösus in gleicher Weise benommen.

In der Römerzeit hat sich schließlich der Mittelpunkt des Reiches wieder nilaufwärts verschoben; Hadrian hat bei Hermopolis zum Andenken an seinen Liebling Antinous die Stadt Antinoe errichtet.

3. Das ägyptische Leben.

Wesentlich zu bemerken ist das geographische Verhältnis Ägyptens. Bekanntlich ist Ägypten das Niltal, das im ganzen über hundert Meilen lang und zugleich sehr schmal ist, drei bis sechs Stunden breit. Es dehnt sich ungefähr siebenundeinhalb Grade von Süden nach Norden aus, und das Delta, das ebene Land, wo die einschließenden Hügelketten verschwinden, erstreckt sich über anderthalb Grade. Der Nil und seine Überschwemmungen in Verbindung mit der Sonne ist für die Ägypter alles in allem; es hängt ihr Leben davon ab. Nil und Sonnenumlauf sind die Pulsadern des ägyptischen Lebens; was nicht vom Nil berührt wird, gehört nicht zu Ägypten. Auf dieser natürlich beschlossenen Welt, auf dem geschlossenen physischen Kreise, den Nil und Sonne bestimmen, ruht denn auch die Grundanschauung dessen, was den Ägyptern als das Wesen gilt.

Beides ist ein Zusammenhang, der Stand der Sonne und der Stand des Nils. Der Nil ist die Grundbestimmung des Landes überhaupt. Außerhalb des Niltals beginnt die Wüste, gegen Norden wird es vom Meere und im Süden von der Gluthitze eingeschlossen. Der Nil kommt zwar von außen

her; aber im Süden, wo das eigentliche Ägypten aufhört, ist er durch die Katarakte unschiffbar und die Verbindung nach außen unmöglich. Es regnet in Ägypten nie oder höchstens einmal als Omen wie zur Zeit des Kambyses. Vom Nil kommt der Tau, der gegen Ende Juli zu fallen pflegt; auch das Trinkwasser wird dem Nil entnommen. Da der Prozeß des Wetters fehlt, so hängt alles von dem quantitativen Unterschiede der größeren oder geringeren Überschwemmung der einzelnen Jahre ab. Der erste arabische Feldherr, der Ägypten eroberte, schreibt an den Kalifen Omar: Ägypten ist zuerst ein ungeheures Staubmeer, dann ein süßes Wassermeer und zuletzt ein großes Blumenmeer. Herodot vergleicht das Land zur Zeit der Überschwemmung mit dem Ägäischen Meere, die Städte mit den Inseln desselben. Mit dem Schwinden des Nilwassers kommt sogleich die Tierwelt hervor, Vögel, Frösche, Gewürm in unendlichen Mengen; es ist dann ein unermeßliches Gerege und Gekrieche. Der sehr hoch entwickelte Ackerbau findet in dem Nilschlamm statt. Sowie die Flut weicht, fängt der Mensch an, den Boden zu besäen. Es wird zweimal geerntet, und die Ernte ist sehr ergiebig. Der Ertrag der Felder und also die Existenz des Ägypters hängt demnach nicht von mannigfaltigen Naturbestimmungen, dem Wechsel von Regen und Sonnenschein, von Wind und Wetter ab, sondern der Prozeß hat seinen festen einfachen Verlauf.

Indem so das Leben von einem Festen bestimmt ist, erscheint das menschliche Geschlecht auch in seinem sittlichen Leben an ein Festes gebunden. Es gibt bei den Ägyptern Kasten wie in Indien, und die Kinder übernahmen immer das Gewerbe und das Geschäft der Eltern. Deswegen hat sich auch das Handwerksmäßige und das Technische in den Künsten hier so sehr ausgebildet, und die Erblichkeit bewirkte bei der Art und Weise der Ägypter nicht denselben Nachteil wie in Indien. Herodot gibt folgende sieben Kasten an: die Priester, die Krieger, die Rinderhirten, die Schweinehirten, Marketender oder Gewerbetreibende überhaupt, die Dolmetscher, welche erst später einen eignen Stand ausgemacht zu haben scheinen, endlich die Schiffsleute, die aber höchstens in vorgeschichtlicher Zeit Seefahrer waren, — später gab man das Meer auf. Ackerbauer sind hier nicht genannt,

wahrscheinlich, weil der Ackerbau mehrere Kasten beschäftigte, wie z. B. die Krieger, denen eine Portion Landes zugeteilt war. Diodor und Strabo geben diese Kastenabteilungen verschieden an. Es werden nur Priester, Krieger, Hirten, Ackerbautreibende und Künstler genannt, zu welch letzteren denn wohl auch die Gewerbtreibenden gehören. Herodot sagt von den Priestern, daß sie vorzüglich Ackerland erhielten und es auf Zins bebauen ließen; denn das Land überhaupt war im Besitze der Priester, Krieger und Könige. Joseph war nach der Heiligen Schrift Minister des Königs und führte sein Geschäft so, daß der König Herr alles Grundeigentums ward.

Es scheint aber, daß die Kasten nicht so fest geschieden waren wie bei den Indern, da wir die Israeliten, die ursprünglich Hirten waren, auch als Handwerker gebraucht finden, und da ein König, wie schon gesagt wurde, ein Heer aus lauter Handwerkern bildete. Amasis selbst war aus niederem Stande zum Throne gelangt. Die Kasten sind nicht starr, sondern im Kampf und in Berührung miteinander, wir finden oft eine Auflösung und ein Widerstreben derselben. Unter Psammetich haben sich 240000 Krieger, die unzufrieden waren, daß sie aus ihren Garnisonen Elephantine und Pelusium nicht abgelöst wurden und also ihre Äcker nicht benutzen konnten, nach Meroe geflüchtet, die aber nicht zurückgeholt wurden wie die Mamelucken, als sie nach dem südlichen Nubien flohen. Es war also nötig, aus anderen Kasten ein Heer zu bilden, wobei dann auch die Griechen für Land- und Seedienst angeworben wurden. Auch dies, daß fremde Truppen als Mietssoldaten dort waren, beweist, daß die Rechte der Kasten in Ägypten nicht so ausschließlich waren wie bei den Indern.

Die Staatseinrichtungen und die Lebensweise der Ägypter sind von den Alten sehr bewundert worden. Es entspricht der Natur des Landes, daß sie sehr einförmig und in sich beschlossen waren. Diodor sagt, das Leben sei in Ägypten sehr wohlfeil gewesen. Er berechnet die Kosten der Erziehung eines Kindes bis zum 20. Jahre auf 20 Drachmen = 5 Reichstaler. Das beweist schon, daß die Ägypter wenig Verkehr mit andern Völkern hatten und daß ihr Land ihnen alles, was sie brauchten, reichlich hervorbrachte. Sie waren

nicht durch übermäßigen Luxus verwöhnt; doch sind irgendwo Smaragdgruben entdeckt worden. Von der näheren Lebensweise der Ägypter gibt Herodot sehr ausführliche Nachricht und eine sehr naive Beschreibung; aber es läßt sich daraus nichts erkennen, und die, welche sagen, in den kleinsten und geringsten Gewohnheiten der Nation spiegele sich ihr Geist, würden Mühe haben, aus jenen Einzelheiten das herauszubringen, was man Volkstümlichkeit nennt. Er führt z. B. an, daß die Weiber stehend pissen, die Männer sitzend, daß der Mann ein Kleid, die Frau zwei trägt, daß die Frauen die Geschäfte außer dem Hause betreiben, der Mann zu Hause webt. Sein allgemeines Urteil ist daraufhin, daß die Ägypter alles umgekehrt machen als die andern Völker. Außerdem hebt er ihre Reinlichkeit hervor, die nicht wie bei den Indern auf Aberglauben beruht. Sie waschen sich und baden viel, waschen auch sehr fleißig ihre Kleider, während die Inder zwar ihren Körper sehr oft, ihre Kleider aber nie waschen, so daß es vor Gestank bei ihnen nicht auszuhalten ist. Alle Monate nahmen sie eine Purganz und hatten sehr geschickte Ärzte, und zwar Spezialärzte für die einzelnen Krankheiten. Dies alles deutet auf einen Zustand langer Friedlichkeit hin.

Überhaupt rühmen die Alten, daß große Ordnung in Ägypten geherrscht habe. Wichtiger sind deshalb für uns die polizeilichen Einrichtungen, auf denen diese Ordnung ruht. Amasis erließ ein Gesetz, daß jeder Ägypter sich zu einer gewissen Zeit bei seinem Vorsteher melden sollte und anzugeben hatte, woher er seinen Lebensunterhalt ziehe; konnte er dieses nicht, so wurde er mit dem Tode bestraft. Das Gesetz stammt aber freilich erst aus später Zeit. Es wird von Herodot als ein *νόμος ἄμωμος*, ein tadelloses Gesetz, gerühmt, das von Solon nachgemacht worden sei. Es wurde ferner die größte Sorgfalt bei Verteilung des Saatlandes beobachtet, sowie bei Anlegung von Kanälen und Dämmen; unter Sabako, dem äthiopischen Könige, sagt Herodot, seien viele Städte durch Dämme erhöht worden.

Das gerichtliche Verfahren war bei den Ägyptern sehr gerecht und alles mit größter Sorgfalt angeordnet. Die Gerichte bestanden aus dreißig von der Gemeinde ernannten Richtern, die sich ihren Präsidenten selber erwählten. Die Prozesse wurden schriftlich verhandelt; es gab eine Replik

und Duplik. Diodor hat dies gegen die Beredsamkeit der Advokaten und das Mitleid der Richter sehr gut gefunden. Die Richter sprachen ihr Urteil auf eine stumme und hieroglyphische Weise aus. Herodot sagt, der Präsident habe einen Halsschmuck zum Zeichen der Wahrheit auf der Brust gehabt und damit habe er sich nach der Seite der Partei hingekehrt, welcher die Sache von dem Gericht zugesprochen werden sollte, oder auch sie hätten es der siegenden Partei umgehängt. Die Gesetzbücher haben bei den Gerichten vorliegen müssen. Der König selbst mußte sich täglich mit richterlichen Geschäften befassen. Vom Diebstahle wird gemeldet, daß er zwar verboten gewesen sei; doch lautete das Gesetz, daß nicht nur die Bestohlenen sich melden, sondern auch die Diebe sich selbst angeben sollten. Gab der Dieb den Diebstahl an, so wurde er nicht bestraft, sondern behielt vielmehr ein Viertel des Gestohlenen. Wie dies zu verstehen sei, wird nicht angegeben; vielleicht sollte es die List, wegen welcher die Ägypter so berühmt waren, noch mehr in Anregung und Übung erhalten.

Amasis, von dessen anstößigem Privatleben noch die Rede sein wird, hat, wie Herodot erzählt, als König sich streng rechtlich erwiesen. Er war früher von den Orakeln oft begünstigt worden, von anderen wiederum nicht. Als König habe er dann, während er sonst sehr viele Prachtwerke erbaut habe, den Tempeln der Götter, deren Orakel ihn von Diebstählen freigesprochen und sich geirrt hätten, keine Ehre erwiesen, ihnen nichts von Geschenken zugewendet und ihre Tempel zum Teile schließen lassen.

Überhaupt wird angegeben, daß alle Geschäfte durchaus reguliert gewesen seien. Von den Priestern wird erzählt, daß sie eine sehr geordnete Lebensweise führten und in strenger Ordnung die Geschäfte des Tempels zu besorgen hatten; es ist wahrscheinlich, daß Pythagoras von der Anschauung des ägyptischen Priesterlebens die Vorstellung seines Ordens aufnahm. Vornehmlich das Leben des Königs war sehr genau bestimmt nach der Seite seines privaten Ergehens wie seiner Regierungspflichten. Sein Essen und Trinken, sein Aufstehen und das Abhalten seiner Gebete, sein öffentliches Zugerichtsitzen und seine gesellige Unterhaltung, alles stand unter festen Regeln und geschah in Gesellschaft von Priestern.

Die Ehe war in dem einen Teile des Landes polygamisch; in Unterägypten herrschte Monogamie. Die Frauen waren nicht in orientalischer oder mohammedanischer Weise eingeschlossen. Aus allen Nachrichten erhellt, daß die Ägypter nicht, wie man häufig lesen kann, träge und faul gewesen sind, sondern sich in ihrem Kreise höchst betriebsam zeigten. Diodor, der unter Augustus gelebt und also schon selber nicht mehr republikanische Zustände im Sinne gehabt hat, sagt, Ägypten sei das einzige Land, wo sich die Bürger nicht um den Staat, sondern nur um ihre Geschäfte bekümmerten, ein Zustand, der Griechen und Römern besonders auffallen mußte. Weil die Untertanen keinen Anteil an der Regierung hatten, war es ihnen möglich, ihre Kunstfertigkeit und ihre Kenntnisse nach anderen Seiten weiter auszubilden. Die Verständigkeit, wie sie sich in ihren praktischen Einrichtungen zeigt, erkennen wir in den Erzeugnissen ihrer Kunst und Wissenschaft wieder. Sie haben das Jahr in zwölf Monate von je dreißig Tagen geteilt. Am Ende des Jahres schalteten sie noch fünf Tage ein, und Herodot sagt, sie machten es darin besser als die Griechen. Wir haben die Verständigkeit der Ägypter besonders in der Mechanik zu bewundern; die mächtigen Bauten, wie sie kein anderes Volk aufzuweisen hat, und die alles an Festigkeit und an Größe übertreffen, die Anlagen, die sie zur Bewässerung des Landes getroffen haben, beweisen hinlänglich ihre Kunstfertigkeit.

So zeigt sich uns das Leben der Ägypter in vielen Seiten genau geregelt und die Willkür ausgeschlossen. Wir haben einen ganz geordneten, polizeigerechten Zustand vor uns. Diodor betont, daß, trotzdem das Volk an der Regierung keinen Anteil nahm, dennoch die Könige und Priester nichts haben nach Willkür tun können, weil alles durch das Gesetz bestimmt war. Dieser ruhige Verlauf der Staatseinrichtungen brachte dem Fremden naturgemäß eine vorteilhafte Vorstellung von dem ägyptischen Leben bei. Pythagoras soll, wie gesagt, von der Lebensweise der ägyptischen Priester den Gedanken genommen haben für eine sittliche Verbindung, wie er sie eingerichtet hat. Aber solche Einrichtung, die in einem Lande gut ist, braucht es nicht in einem andern zu sein, erweist sich dort vielmehr oft als sehr unpassend. So hat auch die

Gemeinschaft des Pythagoras nicht einmal bis an dessen Lebensende gedauert.

Überhaupt ist Ägypten von den Alten als Muster eines sittlich geregelten Zustandes betrachtet worden, in der Weise eines Ideals, wie es Pythagoras in eingeschränkter, auserlesener Gesellschaft hat ausführen wollen und Plato in mehr umfassender Vorstellung aufgestellt hat. Aber bei solchen Idealen ist auf die Leidenschaft nicht gerechnet. Ein Zustand, der als schlechthin fertig angenommen und genossen werden soll, in dem alles berechnet ist, besonders die Erziehung und Angewöhnung an ihn, damit er zur andern Natur werde, ist überhaupt der Natur des Geistes zuwider, der das vorhandene Leben zu seinem Objekte macht und der unendliche Trieb der Tätigkeit ist, dasselbe zu verändern. Dieser Trieb hat sich auch in Ägypten auf eine eigentümliche Weise geäußert, nämlich in der Religion. Zwar könnte es scheinen, daß sich der Trieb nach etwas Höherem hätte in der ägyptischen Religion auf ebenso ruhige Weise befriedigen lassen. Es scheint, als hätte zu diesem geordneten, in allen Partikularitäten bestimmten Zustande die Religion hinzukommen können, damit auch das höhere Bedürfnis des Menschen jenem ruhigen Zustande der sittlichen Ordnung entsprechend seine Befriedigung fände. Hier aber überrascht uns das Gegenteil, und es wird uns sogleich klar, daß jener Zustand ein für sich schlechthin Eigentümliches in sich enthält, daß jene ruhige, polizeilich regulierte Ordnung nicht eine chinesische ist und daß wir es hier mit einem ganz andern in sich bewegten Triebe und drangvolleren Geiste zu tun haben. Diese Seite haben wir jetzt zu betrachten.

4. Die ägyptische Religion.

a) Der Tierdienst.

Von der Seite der Religion aus betrachtet, zeigt das ägyptische Leben sich als ein afrikanisches Element, das in sich geschlossen bleibt, aber ungeheuer verengt ist, ein Drängen und Arbeiten, das nicht nach außen geht, sondern innerhalb des eigenen Kreises selbst sich als ein unendlicher Drang nach Objektivierung seiner selbst durch die ungeheuersten

Produktionen kundtut. Dies Element ist an das Mittelländische Meer, das Lokal des Völkeraustausches, versetzt, aber ohne daß eine Verwickelung mit Auswärtigem entsteht, weil die Erregung durchaus ein auf sich selbst gerichtetes Streben bleibt. Noch aber ist ein eisernes Band um die Augen des Geistes gewunden, daß er nicht zum freien Erkennen seines Wesens im Gedanken kommen kann. Das freie Erfassen des Geistes ist noch nicht dargestellt, und so ist er das Rätsel, eine konkrete Individualität, die das Mannigfaltigste in sich festhält, aber noch nicht zum freien Selbstbewußtsein ihrer selbst gekommen ist.

Der ägyptische Geist selbst stellt das Rätsel dar in der Weltgeschichte. Das Rätsel hat Seiten, die etwas von einer tieferen Bedeutung enthalten, und von diesem Charakter sehen wir die ägyptische Religion und die großen Arbeiten der Ägypter, die zwar erstens von politischer Beziehung, vornehmlich aber aus dem religiösen Drange hervorgegangen sind. Weil die ägyptische Religion eben das Rätsel war, so ist ein alter Streit, was ihr Sinn und ihre Bedeutung gewesen sei. Der Stoiker Chäremon[1]), der zu Tiberius' Zeiten in Ägypten war, erklärt sie für einen bloß materialistischen Inhalt, so daß die Religion ganz physikalischen Charakters gewesen sei, die Gottheiten bloße Kalendergottheiten. Den Gegensatz dazu machen die Neuplatoniker, die alles als Symbole und geistige Bedeutung nehmen, so daß der Inhalt der ägyptischen Religion nicht das Physikalische, sondern der reine Idealismus gewesen sei. Beide Vorstellungen bewähren sich; aber es bewährt sich auch, daß jede dieser Vorstellungen für sich einseitig gewesen ist, daß die natürlichen und geistigen Mächte aufs innigste verbunden von ihnen dargestellt sind, aber nicht so, daß die geistige Bedeutung hervorgetreten wäre, sondern daß die verbundenen Mächte eben in ihrem höchsten Widerspruche zusammengefaßt, vereinigt waren. Wenn wir sagen, für die Ägypter seien der Löwe, das Krokodil nur Symbole gewesen, so legen wir eine weitere Empfindung hinein, als hineingelegt werden darf. Wenn man aber sagt, die Ägypter hätten den Apis nicht als natürliches Tier verehrt, sondern ihre Vorstellung, ihr Gefühl

[1]) s. Porphyr. Epist. ad Aneb. p. 7.

habe noch etwas Weiteres damit gemeint, so ist dies an und für sich notwendig. Denn die Menschen haben niemals Dinge als solche verehrt, weil sie das Gefühl ihrer Hoheit überhaupt haben. Wenn wir die ägyptischen Bilder erklären, so ist das eine Erklärung, die wir geben. Die Bedeutung, die wir ihnen unterlegen, ist unser Gedanke; aber in den ägyptischen Darstellungen ist eben die Bedeutung und das Gegenständliche miteinander verbunden und kann nicht getrennt gedacht werden.

In Ägypten befinden wir uns noch innerhalb der Naturanschauung. Wir Heutigen stehen, sobald wir von Gott sprechen, auf dem Boden des Gedankens und gehen von diesem abstrakten Gedanken dann nur auf die göttlichen Eigenschaften und Wesensbestimmungen über. Diesen Standpunkt haben wir hier ganz auf die Seite zu setzen und bloß die sinnliche Einbildungskraft tätig sein zu lassen. Es handelt sich bei der ägyptischen Naturanschauung nicht um den allgemeinen Himmel Chinas, nicht um die allgemeine Naturseele und ihre Inkarnation wie bei den Indern, nicht um das allgemeine, das reine Licht der Perser. Auch sind die ägyptischen Naturgottheiten keine Heroen, bei denen die menschliche Natur die Grundlage ausmachte. Wir haben es hier nicht mit einer allgemeinen Naturanschauung, sondern mit partikulären, bestimmten Naturgestalten zu tun. Indem aber diese partikuläre, geschlossene Welt religiös wird, bleibt sie nicht einfach sinnlich, sondern wird in eine Vorstellung hinübergedrängt; diese wird bei der inneren Regsamkeit der Ägypter zu weiteren Anschauungen verkehrt und so namentlich zum Symbol bestimmt. Wir bewegen uns auf dem Boden der Symbole, so daß alles eine von ihm selbst unterschiedene Bedeutung hat, diese Bedeutung selbst aber wieder nur eine partikuläre Vorstellung sein kann und diese wieder S y m b o l d e s S y m b o l s wird. Der Gedanke, der in dieser Weise gewisse Bilder verknüpft, bleibt selbst ein individueller Punkt, der sie verbindet, ohne sich selbst im Gedanken zu offenbaren. Das Ganze ist ein Phantastisches, weil es so Vielfältiges, Vielseitiges verknüpft; aber was so durch phantastische Verknüpfung angedeutet wird, ist ein Inhalt von dem Innern, nur daß er nicht wirklich ausgelegt wird.

Die Gegensätze, die in der ägyptischen Weltanschauung

aneinander gebunden sind, teilen auch den individuellen Willen. Der eigentliche Naturdienst erscheint hier in zweifacher Form, und zwar erstens in der Form der Unmittelbarkeit als Tierdienst, der nichts oder wenig Symbolisches hat, wie die Verehrung von Katzen, Hunden, Affen. Mehr Symbolik scheint beim Apis gewesen zu sein. Der Tierdienst ist eine Verehrung der lebendigen unsichtbaren Innerlichkeit. Für uns, die wir an den Gedanken gewöhnt sind, ist der Tierdienst widerlich. Wir können uns noch in die Vorstellung hineinfinden, daß die Menschen den Himmel, die Sonne, das Licht, das Meer angebetet haben; denn diese als elementarische Gegenstände haben mehr den Charakter des Allgemeinen, Abstrakten. Allerdings ist das Tier als lebendige Individualität höher, als es die Sonne ist. Und es ist gewiß, daß die Völker, welche die Sonne und die Gestirne verehrt haben, auf keine Weise höher zu achten sind als die, welche das Tier anbeten, sondern umgekehrt; denn die Ägypter haben in der Tierwelt das Innere und Unbegreifliche angeschaut. Auch uns, wenn wir das Leben und Tun der Tiere betrachten, setzt ihr Instinkt, ihre zweckmäßige Tätigkeit, Unruhe, Beweglichkeit und Lebhaftigkeit in Verwunderung; denn sie sind höchst regsam und sehr gescheit für ihre Lebenszwecke und zugleich stumm und verschlossen. Man weiß nicht, was in diesen Bestien steckt, und kann ihnen nicht trauen. Ein schwarzer Kater mit seinen glühenden Augen und bald schleichender Bewegung, bald raschen Sprüngen galt sonst als die Gegenwart eines bösen Wesens, als ein unverstandenes, sich verschließendes Gespenst, dagegen der Hund, der Kanarienvogel als ein freundlich sympathisierendes Leben erscheint. Die Tiere sind in der Tat das Unbegreifliche; es kann sich ein Mensch nicht in eine Hundsnatur, so viel er sonst Ähnlichkeit mit ihr haben möchte, hinein phantasieren oder vorstellen, — sie bleibt ihm ein schlechthin Fremdartiges. Wir selbst sind auch lebendig; aber unsere Lebendigkeit ist durch die Geistigkeit bestimmt.

Wenn wir das Göttliche als für uns Unbegreifliches fassen wollen, so sind zwei Wege, auf denen es uns begegnet, erstens in der lebendigen Natur, besonders im Tiere, zweitens auf dem Boden der Vorstellung, der Reflexion, des Gedankens. In neueren Zeiten ist es besonders Mode, Gott für unbegreiflich zu erklären, insofern man mit dem Gedanken ihn als

die Grundlage von allem suche, was ist. Dies Unbegreifliche bestimmen wir so als ein Höheres gegen uns. Es ist die Frage, wo uns das Unbegreifliche mit mehr Recht begegnet, auf dem ersten oder dem zweiten Wege. Offenbar ist es der erste; im Reiche der Natur hat der Geist mehr Recht, uns als das Unbegreifliche zu begegnen. Denn der Geist ist dies, frei zu sein, und in der Natur erscheint er gebunden. Die Griechen, und noch mehr die Christen wissen, was Gott ist; für sie ist die Unbegreiflichkeit des Geistes vergangen und nur noch auf der Seite des Geistlosen, des Ungeistigen vorhanden. Nur in der Natur ist es in Wahrheit, daß der Mensch das Unbegreifliche anzutreffen hat; denn der Geist ist eben dies, sich selbst offenbar zu sein, der Geist versteht und begreift den Geist. Der Geist offenbart sich dem Geiste; die Natur aber ist das Verborgene. Der unfreie Geist weiß das Wesen nur als ein Jenseits. Die Orientalen verhalten sich zum Geiste wie zu einem Andern und zwar, wie sie sich zu einer bestimmten Lebendigkeit verhalten. Dies partikularisierte Lebendige als Anderes des Geistes ist das Unbegreifliche; das Unbegreifliche aber für das Wesen zu halten, ist Sache des unfreien Geistes. Das Leben überhaupt, das allgemeine Leben, ist nicht das Unbegreifliche, wohl aber das partikularisierte, tierische Leben; dies ist so wenig zu begreifen wie die Willkür. Der oberflächliche Wille will nichts weiter, als sich mit der Partikularität gleichstellen, z. B. alte Jungfern mit ihren Katzen. Die Ägypter haben diese Bestimmtheit in der Anschauung des Tieres. Das dumpfe Selbstbewußtsein der Ägypter also, dem der Gedanke der menschlichen Freiheit noch verschlossen bleibt, verehrt die noch in das bloße Leben eingeschlossene, verdumpfte Seele und sympathisiert mit dem Tierleben.

Wir müssen insofern den Ägyptern recht geben, wenn sie ein Jenseits, ein Rätselhaftes im Tierleben fanden. Es ist für sie das Wahre noch die Aufgabe, das Rätsel gewesen, und zwar haben sie das Wahre gehabt, es sich bestimmt in der Anschauung des Tieres. So haben die Ägypter in dieser Befangenheit des Tieres das Jenseits des Göttlichen gesehen. Mit dem Nil ist die unendliche Regsamkeit des Getieres verbunden gewesen. Wenn der Nil ablief, sind die Vögel, die Wassertiere herangekommen. Diese Lebendigkeit war

Gegenstand für die Ägypter. So wie mit der Wiederbelebung des Bodens das Getier wieder erwacht, so findet sich der Sinn der Ägypter in diesem Lebendigen; das Erwachen des Geistes aber bleibt ihnen verschlossen, weil sie bloß aus der Seele symbolisch phantasieren, die in das bloße Leben eingeschlossen ist. In den ägyptischen Bildwerken finden wir eine ungeheure Menge von Tieren dargestellt, die uns als bloße Symbole erscheinen. Wir nämlich unterscheiden den sinnlichen Gegenstand und seine Bedeutung; der Sinn aber wäre die abstrakte Vorstellung, die den Ägyptern nicht zukommt. Der Geier, der Sperber, der Ibis usf. werden von uns auf diese Weise als Symbole ausgelegt: so erscheint der Geier als Symbol der Weissagung des Jahres, stellt also ein Mehrdeutiges dar. Man muß indessen nicht glauben, daß dies etwas Stehendes gewesen sei, ebensowenig wie bei uns die Gleichnisse unserer Dichter stehend sind.

Wir finden diese Seite, daß im Tierleben nicht ein niederes, sondern ein höheres Leben angeschaut, die bloße Lebendigkeit als das Göttliche verehrt wird, nicht nur bei den Ägyptern, sondern auch bei andern Nationen, teils ausdrücklich, wie bei den Indern und bei allen Mongolen, teils in Spuren, wie bei den Juden: „Du sollst das Blut der Tiere nicht essen, denn in ihm ist das Leben des Tieres“[1]). Auch die Griechen und Römer haben in den Vögeln die Wissenden gesehen, die also Orakel geben konnten, und geglaubt, daß, was dem Menschen im Geiste nicht aufgeschlossen, das Unbegreifliche und Höhere, in ihnen vorhanden sei. Aber bei den Ägyptern ist diese Verehrung allerdings bis zum stumpfsten und unmenschlichsten afrikanischen Aberglauben fortgegangen. Kambyses hat sie wegen ihres Apisdienstes schlechte Köpfe genannt; er selbst hat den Apis verwundet und hat ihn töten lassen. In der Tat macht dieser Aberglaube die schlechteste Seite des ägyptischen Wesens aus. Die Verehrung der Tiere war bei ihnen etwas durchaus Partikularisiertes; jeder Bezirk hatte sein eigenes Tier und verehrte ein anderes als der andere, die Katze, den Ibis, das Krokodil usf. Man fütterte sie; große Stiftungen wurden für sie errichtet, sie wurden in eignen Häusern gepflegt, und

[1]) 1. Mose 9, 4; 3. Mose 17. 14; 5. Mose 12, 23.

den Männchen wurden schöne Weibchen gehalten. Nach dem Tode wurden sie wie die Menschen einbalsamiert, wie man denn ganze Massen von Ibismumien gefunden hat. Die Stiere wurden begraben, aber so, daß ein Horn aus den Gräbern herausschaute. Der Apis hatte prächtige Grabmäler, und einige Pyramiden sind als solche zu betrachten; in einer der geöffneten Pyramiden fand Belzoni[1]) im mittelsten Gemach einen schönen alabasternen Sarg, die darin liegenden Knochen wurden nach England geschickt, und bei Untersuchung durch die Anatomen fand es sich, daß es Ochsenknochen waren. Überhaupt wurden die Knochen gesammelt, auch die der Katzen, und alle Jahre haben zwei Schiffe auf dem Nil die Bestimmung gehabt, diese gesammelten Knochen nach Bubastis zum Begräbnis zu bringen. Auf Tötung mancher Tiere stand Todesstrafe, bei einigen zwar nur auf vorsätzlicher, bei andern aber auch auf unabsichtlicher Tötung. Diodor erzählt, ein Römer habe eine Katze totgeschlagen und dadurch einen Aufstand hervorgerufen; aller Widerstand habe nichts dagegen bewirkt, und der Pöbel habe den Römer erschlagen. Bei Hungersnot ließ man die Menschen umkommen, statt ihr Leben durch Schlachtung der heiligen Tiere zu fristen; nicht einmal die Vorräte, die zur Fütterung der Tiere bestimmt waren, wurden angegriffen. Wir sehen also die höchste Unfreiheit des Menschen, seine tiefste Gebundenheit an die Partikularität der Anschauung, die so weit greift, daß sie das Leben eines Tieres viel höher schätzt als das eines Menschen. Es ist die Verehrung des Lebens mit der afrikanischen Wildheit, wie diese sich auf etwas zu werfen pflegt. Außerdem aber haben sie die abstrakte Lebendigkeit in dem Dienste des Lingam, Phallus, verehrt, der nach Aussage Herodots von dort nach Griechenland gekommen sein soll. Hiermit wie mit dem Tierdienste waren mitunter die scheußlichsten Ausschweifungen, auch Sodomiterei, verbunden.

---

[1]) Belzoni, Giovanni Battista, 1778—1823, hat seit 1815 in Ägypten erfolgreiche Ausgrabungen vorgenommen: Narration of the operations and recent discoveries in Egypt and Nubia, London 1821. Seine berühmtesten Leistungen sind die Aufdeckung eines Königsgrabes mit prächtigem Alabastersarkophag und die Öffnung der Pyramide des Chefren.

Daneben haben die Ägypter auch Tiere gegessen, die sie nicht verehrten, und haben also diese Tiere behandelt, wie wir sie behandeln, nicht mit der Schwäche der Inder, die nur das essen, was nicht geatmet hat. Sie haben die Tiergestalt in ihrer natürlichen Lebendigkeit nicht unbedingt verehrt und sie darum auch wieder zum Symbol herabgesetzt und sie als Hieroglyphe gebraucht. Sie haben zwar in der Anschauung des Tieres diese Bestimmtheit, daß sie darin die Partikularität der allgemeinen Lebendigkeit ergreifen, sind aber zugleich so hart gewesen, dies Partikuläre wieder herabzusetzen zu etwas, das ein anderes vorstellen soll, indem sie es zum Symbol, zu der äußeren Realität einer andersartigen Bedeutung verkehrten. Das Tier gilt hier nicht mehr als solches, sondern hat eine höhere Bedeutung; nur die Gestalt des Tieres ist noch da. Diese Gestalten sind aus den ägyptischen Bildwerken sehr bekannt: der Falke, der Sperber, der Adler, der Geier, der Roßkäfer, Skarabäus, werden in dieser Weise verehrt, daß sie nicht für sich gelten, sondern einen von der Natur der Gestalt selber verschiedenen Inhalt haben. Die Symbolik ist für uns eine trübe Sache, die immer dunkler wird, je mehr Formen wir kennen lernen. Welches die Bedeutung der einzelnen Figuren gewesen sei, ist Sache der speziellen Gelehrsamkeit herauszubringen; man sieht darin sogleich sehr viel Unbestimmtes und darf nicht hoffen, daß man es in diesen von Haus aus trüben Sachen zur vollen Klarheit bringen könne. So soll der Roßkäfer das Symbol der Fruchtbarkeit, der Zeugung, der Sonne, des Sonnenlaufs, der Geier das Symbol der Weissagung, des Jahres, der Erbarmung, der Ibis das Symbol der Nilflut sein. Darauf würde jetzt keiner kommen, wenn Symbole die Bilder vertreten. Das Seltsame dieser Verknüpfung kommt eben daher, daß nicht, wie wir uns das Dichten vorstellen, eine allgemeine Vorstellung in ein Bild übertragen wird, sondern umgekehrt wird von der sinnlichen Anschauung angefangen und sich in dieselbe hinein imaginiert. Mit dem verschiedenen Stande des Nils kommen andere Tiere zum Vorschein; so hängt die äußere Verknüpfung zusammen, die solchen Tieren eine besondere weitere Bedeutung gegeben hat. Man kann das Tierische auch zu einem äußeren Zeichen herabsetzen; so würde uns die Schwalbe etwa die Wiederkunft des Frühlings aus-

zudrücken scheinen. Die Tiergestalten werden so zu Kleidern für einen in ihnen verborgenen tieferen Inhalt.

Daher kommt es dann, daß die Tiergestalt selbst verkehrt und nicht so gelassen wird, wie sie sich unmittelbar zeigt. Wir sehen hier aus der Tiergestalt ein Höheres sich herauswinden. Das Tier ist das, worin die Seele als nur lebendige, eine innerliche bleibt; das in ihm nur Geahnte und Gesuchte sehen wir nun zu näherer bestimmter Faßlichkeit kommen. Die ägyptische Einbildungskraft hat die mannigfaltigsten Zusammenstellungen hervorgebracht. Zuerst finden wir Gebilde aus der Zusammensetzung von verschiedenen Tieren: Schlangen mit einem Stier-, Widder- oder Löwenkopf, einen Löwenleib mit einem Widderkopfe usf. Wichtiger sind die Gebilde, bei denen die menschliche Gestalt mit einem Tiergesicht versehen ist und also das Tierische gebraucht wird, um an dem Menschen das Geistige vorzustellen. Nicht das Menschliche dient als Symbol, sondern eine eigentümlich sinnliche Gestalt des Geistigen. Indem die Ägypter nun darauf ausgegangen sind, das Geistige so sinnlich auszudrücken, haben sie die Menschengestalt durch das Tiergesicht verunstaltet, um sie zu einem bestimmten Ausdrucke zu partikularisieren. Es gehört schon höhere Kunst dazu, der menschlichen Gestalt einen bestimmten Charakter, Ausdruck zu geben. Die schöne Kunst der Griechen weiß den besondern Ausdruck durch den geistigen Charakter in der Form der Schönheit zu erreichen und braucht nicht das menschliche Antlitz zum Behufe des Verstehens zu verunstalten. Die Ägypter haben sich damit geholfen, das Tierische als Symbol dafür zu verwenden. Sie haben Tierköpfe als Masken für menschliche Körper und für Göttergestalten gebraucht, wo sie offenbar symbolische Bedeutung haben. Das Tiergesicht soll hier nur dazu dienen, den besonderen Menschen nach seinen besonderen Verrichtungen, Geschäften, dazu auch die Göttergestalten nach ihrer partikulären, ruhigen Beschaffenheit zu bezeichnen; das Tier dient also als Zeichen. Die Menschen erscheinen mit Widder-, Stier-, Löwen-, Affenköpfen; den menschlichen Bildern der Götter wird die Erklärung durch Tierköpfe und Tiermasken hinzugefügt; der Anubis z. B. hat einen Hundskopf, die Isis den Löwenkopf mit Stierhörnern usf. Die Priester haben dergleichen Köpfe geradezu als Masken auf-

gesetzt und erscheinen bei ihren Funktionen als Falken, Schakale, Stiere usf. Der Schreiber beim Totengericht, eine häufig erscheinende Figur, der Chirurg, der dem Toten die Eingeweide herausgenommen hat und fliehend dargestellt wird, weil er sich am Lebendigen versündigt hat, die Einbalsamierer sind Menschen, denen bestimmte Verrichtungen zugeschrieben werden; sie treten mit Tierköpfen auf, die also Masken und nichts als Zeichen sind.

Das wichtigste aber ist die Verbindung der Tierleiber mit menschlichen Gesichtern. Hier wird das Geistige des Tieres in merkwürdigen Gebilden ausgedrückt: es sind die vielfach gestalteten Sphinxe, eine Menge verschiedener Bildungen, z. B. Löwenleiber, aus denen ein menschliches Gesicht, ein jungfräuliches, auch ein männliches hervorschaut; es gibt auch bärtige Sphinxe. Da ist das Geistige das, was zugleich zur Anschauung gebracht ist; das Verschlossene, das Geistige, das sich selbst sich klarmachen will, bricht aus dem Tierischen hervor. In diesen Gestalten kommt es zur Darstellung, daß die Bedeutung des Geistigen die zu lösende Aufgabe ist, wie das Rätsel überhaupt nicht das Sprechen von einem Unbekannten, sondern die Forderung ist, es herauszubringen. So wird auch der Sperber mit Menschenkopf und weit ausgebreiteten Flügeln als Symbol der Seele genommen. Man sieht übrigens ebenso auch Sphinxe mit Köpfen anderer Tiere auf dem Löwenleibe, mit Stier-, Esels- und Falkenköpfen. Der Mensch, der aus dem natürlichen Zustande hervortritt, ist in dem Bilde der Sphinx symbolisiert.

Wir sehen die Ägypter, von dem Natürlichen gebunden, in gedrungener, verschlossener Naturanschauung verdumpft, aber auch diese Gebundenheit durchbrechend und also in dem Widerspruche erscheinend, dessen Lösung sie sich als Aufgabe darstellen. Das Geistige aber ist für den Menschen auch in eigentümlicher Existenz vorhanden, in der Kraft seiner eigenen Erfindung und Geschicklichkeit. Die Erregung und Kraft des ägyptischen Geistes hat dies nicht übersehen, sondern es sich ebenso wie die Naturkräfte als ein zu Verehrendes hingestellt und menschliche Geschicklichkeiten hypostasiert und als Wichtiges betrachtet. Aber noch erscheint das Geistige nicht als Allgemeines, sondern nur als ein Besonderes neben der Naturmacht. Der ägyptische Naturdienst erscheint so in seiner

zweiten, vermittelten Form als die Verehrung von Göttern, in denen Geistiges und Natürliches untrennbar vereinigt ist. Die ägyptischen Götter sind Gestalten, deren Sein zwar geistige Wirksamkeit, d. h. besondere partikuläre Wirksamkeit ist, die aber auf der andern Seite auch wieder an natürliche Dinge geknüpft und zu Symbolen heruntergesetzt werden.

b) Der Götterglaube.

Den bestimmten Inhalt der ägyptischen Religion macht der bestimmte, in sich abgeschlossene Naturkreis aus, der überhaupt die Grundlage des ägyptischen Lebens bildet und der zusammengefaßt ist in den beiden Gestalten des Nils und der Sonne. Der Inhalt dieser Naturanschauung ist ein Verlauf, eine Geschichte: die Sonne entfernt sich und kehrt wieder; der Nil zieht sich zurück, wird von der Glut aufgezehrt. Die Sonne ist das Wohltätige, die Befruchtung durch den Nil Herbeiführende; sie ist auch das den Nil durch die Glut Aufzehrende. Der Nil wächst mit dem Laufe der Sonne. Diese Grundbestimmungen sind in den Inhalt der Gottheit übergegangen. Die einfache Naturbestimmung sehen wir als menschlichen Verlauf aufgefaßt, in menschlicher Form als Osiris.

Osiris mit der Isis bildet schlechterdings den Mittelpunkt der vielen ägyptischen Götter. Osiris ist die Sonne und der Nil; der natürliche Verlauf und die göttliche Geschichte ist dasselbe. Im Wintersolstitium hat die Kraft der Sonne am meisten abgenommen und muß aufs neue geboren werden. So wird auch Osiris geboren, wird aber vom Typhon, vom Bruder und Feinde, dem Glutwinde der Wüste, verfolgt, versinkt ins Meer und wird vom Typhon getötet. Isis, die Erde, der die Kraft der Sonne und des Nils entzogen ist, sehnt sich nach ihm und sucht ihn; sie sammelt die zerstückelten Gebeine des Osiris und klagt um ihn, und ganz Ägypten beweint mit ihr den Tod des Osiris durch einen Gesang, den Herodot Maneros heißt: Maneros, sagt er, sei der einzige Sohn des ersten Königs der Ägypter gewesen und frühzeitig gestorben; der Gesang sei ganz wie der Linosgesang der Griechen und das einzige Lied, welches die Ägypter haben. (Diese Stelle lautet sehr bestimmt; aber was es sonst mit der Musik in Ägypten

für eine Bewandtnis habe, ist schwer zu ermitteln. Man findet auf den ägyptischen Gemälden viele Musikinstrumente abgebildet; auch wird im Gegensatze zu jenen Worten Herodots vom Gesange der Ägypter gesprochen.) Der Schmerz um den Osiris entspricht der Trauer um den Adonis. Es wird hier wieder der Schmerz als etwas Göttliches angesehen, und es widerfährt ihm dieselbe Ehre, die ihm bei den Phönikiern angetan wird. Hermes balsamiert dann die von Isis gesammelten Glieder des Osiris ein und begräbt sie; an verschiedenen Orten wird sein Grab aufgezeigt.

Dieser Verlauf wiederholt sich alle Jahre. Isis im Zusammenhang mit der Sonne ist zugleich der Mond. Der Nil stirbt im Meere; die Sonne, nachdem sie sich entfernt hat, nähert sich wieder wie auch bei uns in den kürzesten Tagen, und so wird Osiris wieder geboren. Von diesem Neugeborenen wird dann das Befruchtende, Beglückende herbeigeführt. Anderseits, wenn die Sonne fortgeht, Osiris vom Typhon getötet wird, so herrscht Isis in seiner Abwesenheit. Die Gräber des Osiris, deren es zu Meroe, auf Elephantine usf. manche gab, erinnern an die Tatsache, daß bei jedem Tempel des Buddha eine Pyramide mit Reliquien Buddhas sich befindet. Durch das Balsamieren der Leichen, das die Ägypter sogar den Tierleibern angedeihen lassen, unterscheiden sie sich wesentlich gegen die Inder. Diese erweisen den Leichen keine Ehre; die Ägypter aber sind die ersten, die die Seele des Menschen unsterblich genannt haben, eben weil bei ihnen die menschliche Individualität eine ganz andere Bedeutung erhalten hat als bei den Indern.

Osiris also steht nicht wieder auf; er wird einerseits jährlich neu geboren und herrscht anderseits im Totenreiche. Er ist Richter und Herr im Reiche des Unsichtbaren; anderseits wird er vorgestellt, daß er gegenwärtig sei und bleibe als der Apis: in dem sei seine Seele. In späterer Zeit, besonders seit Alexander und unter den Römern, ist in die Funktion des Totenrichters der Gott Serapis getreten, wie das Unsichtbare im Boden des Gedankens, das *ἀΐδιον*, mehr Wert erhalten hat. Hermes (Anubis), von dem die Mythe sagt, daß er den Leichnam des Osiris einbalsamiert habe, ist dann auch als Seelenführer der Toten beschäftigt, und auf den bildlichen Darstellungen steht er, mit der Schreibtafel in der

Hand, dem Totenrichter Osiris zur Seite. Die Aufnahme der Verstorbenen in das Reich des Osiris hat dann den tieferen Sinn gehabt, daß das Individuum mit dem Osiris vereinigt werde; daher sieht man auch auf den Sargdeckeln die Vorstellung, daß der Tote selbst Osiris geworden ist, und nachdem man angefangen, die Hieroglyphen zu entziffern, hat man zu finden geglaubt, daß die Könige Götter genannt werden. Das Menschliche und Göttliche wird so als vereinigt dargestellt.

Sonne und Nil nun sind das wesentlich Nützliche; Osiris und Isis haben so den Charakter als Wohltäter des Menschengeschlechtes erhalten. Osiris ist nicht nur jenes Natürliche, die Befruchtung des Landes, sondern auch das Geistige, das die Mittel zu dessen Benutzung bewirkt. Er legt den Menschen die Mittel zur Arbeit in die Hand und sichert dieselbe. Ihm und der Isis wird von der konkreten Einbildungskraft der Ägypter die Erfindung des Ackerbaus, des Pfluges, der Karst zugeschrieben. Isis soll das Getreide gefunden haben (die Ägypter haben Spelt und Gerste); Osiris spannt zuerst die Stiere an den Pflug, gibt den Menschen Ehen, Gottesdienst, bürgerliche Ordnung. Er ist alles in allem: die Sonne, der Nil, das Sonnenjahr, die Saat, die begraben wird, stirbt, aufgeht, die allgemeine Befruchtungskraft, die geistige Wirksamkeit. Wir sehen in dieser Vorstellung nicht die Erhebung zum Gedanken, zum Allgemeinen, wie in der jüdischen, selbst in der persischen Religion. Der ägyptische Gott ist nicht so ein allgemeiner Wohltäter, ein Abstraktum. Sondern es sind die Hauptbestimmungen des ägyptischen Lebens, des natürlichen und des geistigen Lebens, in einen Knoten verknüpft, zu einer konkreten Vorstellung zusammengebracht, auf phantastische Weise, so daß die verschiedensten Bestimmungen sich wunderbar ineinander kehren und verkehren und dieses Heterogene, die Naturerscheinung und das Geistige, in einem Knoten vereinigt ist. Uns ist die Vorstellung des Symbols sehr geläufig; sie findet sich hier von selbst ein. Aber das Symbol muß hier nach dem Prinzip dieser Vereinigung und Verkehrung genommen werden.

Osiris, der teils die Sonne, teils der Nil, der Sonnenlauf, das Jahr, teils der Fürst und Lehrer im Ackerbau ist, der weissagende Gott, der Gesetzgeber, der Totenrichter, ist über-

haupt ein gewisses Geistiges, in dem auch die natürlichen Bestimmungen sind, Sonne und Nil usf. So vereinigt sich in ihm das Natürliche und Geistige; das Natürliche verkehrt sich in ihm in das Geistige und umgekehrt. Man kann das Natürliche als Symbol für das Geistige in ihm nehmen und das Geistige als Symbol für das Natürliche. Es ist beides Entgegengesetzte im Osiris verbunden, und dieser Übergang aus dem einen in das andere wird uns im Osiris zum Bewußtsein gebracht und vorgestellt. Beides in ihm ist nicht ein Ruhendes, sondern ein Prozeß. Und dieser Prozeß ist der des Natürlichen und auch des Geistigen. So ist die Natur des Wahren auf diese Weise objektiviert.

Die Zusammenstellung des menschlichen Lebenslaufes mit dem Nil, der Sonne, dem Osiris ist nicht etwa als Gleichnis aufzufassen, als ob das Geborenwerden, das Zunehmen der Kraft, die höchste Kräftigkeit und Fruchtbarkeit, die Abnahme und Schwäche sich in diesem Verschiedenen auf gleiche oder ähnliche Weise darstelle; sondern die Phantasie hat in diesem Verschiedenen ein Subjekt, eine Lebendigkeit gesehen. Diese Einheit ist jedoch ganz abstrakt; das Heterogene zeigt sich darin als drängend und treibend und in einer Unklarheit, die von der griechischen Klarheit sehr absticht. Osiris stellt die Sonne, den Nil vor; und ebenso können wir sagen, Sonne und Nil seien Symbole des menschlichen Lebens und Geistes; eines ist des anderen Symbol. Bedeutung und Bild werden miteinander vertauscht; jedes ist Bedeutung, und jedes ist Bild. Osiris ist der Gott, der die Menschen belehrt, sie durch Einrichtungen beglückt; das Symbol ist der Nil, die Sonne; aber ebenso ist der geistige Inhalt ein Symbol des Nils und des Sonnenumlaufs. Es sind diese verschiedenen Vorstellungen in eine verknüpft, so daß aus jeder die andere erklärt werden kann. Das Symbol verkehrt sich zur Bedeutung, und diese ist Symbol des Symbols, das Bedeutung wird. Keine Bestimmung ist Bild, ohne nicht zugleich Bedeutung zu sein; jede ist jedes, aus einer erklärt sich die andere. Aber jede ist auch wesentlicher Inhalt, wesentliche Bestimmung. Diese Vorstellung haben wir als den Mittelpunkt der ägyptischen substanziellen Anschauung zu betrachten, die so reich ist und so sich in sich selbst widersprechend, daß ihre Momente sich ineinander drängen. Es ergibt sich so eine konkrete Vorstellung, die aus

vielen Vorstellungen zusammengeknüpft ist, worin die Individualität der Grundknoten bleibt und nicht in das Allgemeine aufgelöst wird. Die allgemeine Vorstellung oder der Gedanke selbst, der das Band der Analogie ausmacht, tritt nicht als Gedanke für das Bewußtsein frei heraus, sondern bleibt versteckt als innerer Zusammenhang. Es ist eine festgebundene Individualität, welche unterschiedene Weisen der Erscheinung zusammenhält und zwar einerseits phantastisch ist, wegen des Zusammenhaltes disparat erscheinenden Inhaltes, aber anderseits innerlich der Sache nach zusammenhängend, weil diese verschiedenen Erscheinungen ein partikularer prosaischer Inhalt der Wirklichkeit sind. Das Allgemeine aber in ihnen ist noch nicht herausgetreten wie in den Gestalten der griechischen Götter. So erscheint im Ares die allgemeine, abstrakte Vernünftigkeit des Krieges. Hier aber ist nicht ein Bild in einer abstrakten Vorstellung, sondern nur ein Konvolut sinnlicher Vorstellungen, die Symbole sind, aber wieder Symbole von einer sinnlichen Vorstellung. Bei den Griechen gelten z. B. die Tempel als Wohnungen der Götter, als anorganische Umschließungen; bei den Ägyptern hingegen bilden sie selbst schon mehr wieder ein Symbolisches. Die Architektur kommt von dem Drang, dem Treiben her, sich herauszusetzen. Daher ist an den Architekturwerken alles symbolisch: die Anzahl der Treppenstufen hat meist eine Beziehung auf die Monate oder Tage im Jahr; die Maße und Zahlen drücken die Füße aus, um die der Nil steigt oder um die er steigen muß, wenn das Jahr fruchtbar werden soll. Eine solche Bedeutung haben auch die Anzahl der Säulen, sowie die Gebilde, die mehr der Skulptur angehören, die Ammonen, die Sphinxe usw., die aber nicht allein Skulpturwerke, sondern vielmehr Architekturwerke sind, welchen sie ihre kolossale Struktur zuweist. So hat man Sphinxe gefunden, deren Zehen die Größe eines Mannes hatten, welches Ungeheure dem Drange zuzuschreiben ist, das zu äußern, was im Innern noch trübe war.

Außer dieser ganz konkreten Grundvorstellung finden wir allerdings noch viele andere Götter, denen mehr besondere Bestimmungen zugeteilt sind. Herodot sagt, die Priester zählten drei Klassen. In der ersten nennt er acht Götter, in der zweiten zwölf, in der dritten unbestimmt viele, unter denen sich auch Osiris befindet und die sich zu der Einheit

des Osiris als Besonderheiten verhalten: die Reihe beschließt Horus, der Sohn des Osiris. Wie sich die erste zu der zweiten Klasse verhält, darüber expliziert sich Herodot nicht näher; aber wir sehen, daß die der beiden ersten allerdings abstraktere Götter sind als die zur letzten Klasse gehörenden, Osiris in seiner konkreten Bedeutung. In der ersten Klasse finden sich auch natürliche Gegenstände, z. B. das Feuer; dieses ist aber nicht mehr das natürliche Feuer, sondern es ist Phtha in menschlicher Gestalt und die menschliche Kunst, das Feuer zu machen und zu benutzen (Hephästos). Auch Knef ist zu erwähnen, der Kronos, der auch als der Agathodämon vorgestellt wird, der aber keine bestimmte Figur bleibt; denn auch der Nil wird so vorgestellt, so daß, was sich so zu besondern scheint, wieder in die allgemeine, konkrete Vorstellung hineingeht. Auch die Vorstellung der Planeten und des gestirnten Himmels wird von Wichtigkeit. Osiris als natürlicher Verlauf der Sonne, das Sonnenjahr, ist kalendarische Gottheit; durch ihn geschieht die Einteilung des Jahres, und er ist als Sonne der Fürst der Himmelsherde, die er leitet. Daher werden besondere Epochen des Jahresverlaufes herausgenommen und zu besondern Göttern gemacht, z. B. der Ammon, worin die kalendarische Bestimmung der Tag- und Nachtgleiche liegt. Er ist auch der Wissende, Orakelgebende; aber Osiris wird selbst als der Prophet betrachtet, der das Orakel Ammons gegründet habe, als der Sohn der Sonne. Hier erscheint die Sonne als sein Vater; Osiris ist aber auch wieder die ganze Sonne selbst. Der Pan, die Naturkraft, Lebenskraft, der Mendes, ist von Osiris verschieden, ist aber auch wieder Osiris selbst, kommt in ihm zur Erscheinung. Isis ist die Erde, dem Nil entsprechend, der Mond, der Sonne entsprechend, die Natur, die Befruchtungskraft derselben. Ein besonderes Moment im Osiris können wir herausheben, das als Anubis erscheint, als Hermes der Ägypter, der das zu sein scheint, was Teuth, Thoth genannt wird. Nach Jamblich haben die ägyptischen Priester allen ihren Erfindungen von alters her den Namen Hermes vorgesetzt; daher hat Eratosthenes[1]) sein Buch, welches von der gesamten ägyptischen

---

[1]) c. 276—194 v. Chr., Vorsteher der Bibliothek zu Alexandrien; sein „Hermes" war ein astronomisches Lehrgedicht.

Wissenschaft handelte, Hermes betitelt. Er ist vorgestellt als Begleiter des Osiris; die Erfindung der Wissenschaften, der Schrift wird ihm zugeschrieben. Dieselbe geistige Wirksamkeit wird dem Osiris zugeschrieben wie dem Anubis, auch die Einteilung des Tages in zwölf Stunden, die Grammatik, Astronomie, Meßkunst, Medizin, Musik usf.; er ist ferner der erste Gesetzgeber, der erste Lehrer der Religionsgebräuche und Heiligtümer, der Gymnastik und Orchestik; er hat den Ölbaum entdeckt. Aber ungeachtet aller dieser geistigen Attribute ist er kein Gott des Gedankens, nur der besonderen menschlichen Kenntnisse, die in ihm als ihrem Genius zusammengefaßt erscheinen. Er ist aber mit Naturexistenz verbunden: der Gott mit dem Hundskopfe, Kynoskephalos, der vertierte Gott, der auch als der Hundsstern, der Sirius verehrt wird. Er ist also ebenso beschränkt nach seinem Inhalt wie sinnlich nach seinem Dasein. Die Vermengung von Geistigem und Natürlichem sehen wir auch hier.

In der menschlichen Tätigkeit und Erfindung und in der praktischen Ordnung erhält das Geistige als solches eine Existenz und wird in dieser selbst bestimmten und beschränkten Weise Gegenstand des Bewußtseins. Es ist dies das Geistige nicht als eine unendliche, freie Herrschaft der Natur, sondern als ein Besonderes neben den Naturgewalten und ein Besonderes auch nach seinem Inhalte. So haben die Ägypter, wie wir sehen, auch Götter gehabt als geistige Tätigkeiten und Wirksamkeiten, aber diese teils selbst beschränkt ihrem Inhalte nach, teils angeschaut in natürlichen Symbolen. Es kann gelegentlich gleich bemerkt werden, daß, wie die Ideen und das Natürliche hier nicht auseinanderkommen, ebenso die Künste und Geschicklichkeiten des menschlichen Lebens, des wissenschaftlichen auch, ein in sich Verkehrtes gewesen sind und sich nicht zu einem verständigen Kreise von Zwecken und Mitteln gestalten und bestimmen. So ist die Medizin, das Beraten über die Krankheit des Körpers, wie überhaupt der Kreis des Beratens und Beschließens über Unternehmungen im Leben, was also bei uns dem Geiste, Verstande, Willen angehört, bei den Ägyptern dem mannigfaltigsten Aberglauben von Orakeln und magischen Künsten, lunarischen und astrologischen Einwirkungen unterworfen gewesen. Astronomie war Astrologie, Medizin Zauberei und vornehmlich astrologisch.

Aller astrologische und sympathetische Aberglaube schreibt sich aus Ägypten her. Die Ägypter haben alles zu einem Orakel gemacht; es ist eine Vermengung des eigenen Verstandes und der Meinung und des Glaubens an andere Einflüsse. Ein freies Reich der Wissenschaft ist bei den Ägyptern nicht zu suchen; das Unverständige, Verstandlose ist mit dem Verständigen vereinigt. Sie sind nicht zum freien Bewußtsein gekommen. Lächerlich ist die Behauptung, daß die griechischen Philosophen ihre Weisheit daher gehabt hätten. Pythagoras ist dort gewesen; aber wir wissen nicht, was er von dort hergeholt hat. Und wenn wir hören, daß er die Ägypter erst gelehrt hat, aus dem Schatten der Pyramiden deren Höhe zu messen, so ist gewiß, daß sie nicht weit in der Geometrie waren. Doch auch Pythagoras selbst ist noch nicht zum freien Gedanken gekommen, sondern nur zur Zahl; wollten wir nun selbst annehmen, daß die Ägypter ähnliche Philosopheme gehabt hätten, so wären doch auch diese noch sehr von dem Standpunkte zu unterscheiden, auf dem sich das Volk befand.

Ihr Aberglaube ist für die Ägypter selbst ein hartes Schicksal gewesen, aus dem sie sich heraussehnten. Solche Sehnsucht finden wir auch bei den Indern; diese aber bleiben bei der Negation, beim Selbstmorde stehen. Dagegen ist diesem afrikanischen Geiste gerade das Prinzip eigen, solche Härte zu ertragen und zu überwinden. Ein solcher Trieb kann nicht bloße Vorstellung bleiben; er drängt zur Produktion, und so werden wir den ägyptischen Geist als den Arbeiter sehen, dessen Werke noch jetzt unsere Bewunderung erregen.

Es wird wohl nie dazu kommen, daß über das, was ägyptische Mythologie heißt, eine bestimmte vollständige Darstellung gemacht werden kann. Aus dem wenigen, was wir gesagt haben, geht hervor, daß die ägyptischen Gottheiten nicht so individualisiert sind wie bei den Griechen durch die Werke der Skulptur, sondern daß eins immer mit dem andern verbunden war. Zwei Seiten, Extreme, sind herauszuheben: die Verehrung des Lebens, der Tierdienst, den wir bereits dargestellt haben, und das Reich des Todes. Dies zweite Extrem haben wir noch zu betrachten.

c) Der Totenkult.

Gegen die abstrakte Verehrung des Lebendigen in dem ägyptischen Tierdienst bildet die andere Seite, das Extrem, die Verehrung der Toten. Unter den Werken der Ägypter gehören die den Toten gewidmeten zu denen, die am meisten auffallend und grandios sind. Auch das Tote, Vergängliche haben die Ägypter in ein Bleibendes verkehrt. An den Hügeln bei Theben, die den Saum des Niltals ausmachen, finden sich ungeheure Höhlen mit Gängen und Kammern, die durch darin befindliche Mumien augenfällig als Grabgewölbe gekennzeichnet sind, unterirdische Behausungen, so groß als die größten Bergwerke neuerer Zeit, wie eine Stadt voll Einwohnern. Außer diesen Exkavationen haben andere Werke das Staunen aller Jahrhunderte auf sich gezogen, Pyramiden, die Wunder der Welt, die dazu bestimmt waren, Gräber zu sein. Schon aus Herodots und Diodors Zeugnissen wußte man dies; die Zweifel der Neueren daran sind durch die Untersuchungen der Pyramiden selbst widerlegt worden. Es sind ungeheure regelmäßige Kristalle, verständige, geradlinige Gebäulichkeiten, und man hat konstatiert, daß sie nichts einschließen als eine Leiche. Dann ist zu erwähnen das große Totenfeld in der Ebene bei Sais mit Mauern und Gewölben. Besonders merkwürdig sind ferner die Königsgräber; Belzoni hat eines aufgeschlossen. Der Eingang war durch harten Fels gehauen; eine Stunde etwa erstreckt sich der Durchbruch in dem Gestein, soweit Belzoni vorgedrungen ist, denn das Ende hat er nicht erreicht und vermutet, daß der Ausgang auf der andern Seite des Hügels liege. Er hat ein Modell davon in Wachs bossiert; der Bau ist bewundernswürdig mit schönen glatten Mauern und reicher Skulptur. Hier zeigt sich die Wichtigkeit, die von den Ägyptern in das Reich des Amenthes, das Totenreich gesetzt wird. Dies Unterirdische hat einen großen Teil ihrer Intention ausgemacht. Welches war seine Bedeutung?

Der Mensch, wenn er tot ist, stellt sich entkleidet dar von aller Unwesentlichkeit; wie die Menschen sich den wesentlichen Menschen vorgestellt haben, ist erkennbar aus der Art, wie sie sich die Toten vorgestellt haben. Wie aber ein Volk sich den wesentlichen Menschen vorstellt, so ist es selbst, so ist sein Charakter.

Herodot sagt, die Ägypter haben zuerst unter allen Menschen gelehrt, daß die Seelen der Menschen unsterblich seien. Das ist eine sehr merkwürdige Stelle. Die Verehrung der Voreltern bei den Chinesen, die Anschauung von einer Seelenwanderung bei den Indern könnte uns auf den Gedanken bringen, Herodot habe aus Unwissenheit so geredet. Allein um die Bedeutung seines Wortes zu fassen, müssen wir uns klarmachen, was der Glaube bedeutet, daß die Seele unsterblich sei.

Irgendwelche Vorstellungen davon haben alle Völker gehabt; es läßt aber dieser Glaube so viele verschiedene Bestimmungen zu, daß wohl nachgesehen werden muß, ob das, was wir darunter verstehen, mit ihnen übereinstimme. Eine bloße Ehrung der Toten z. B. ist es nicht. Dies, daß die Seele unsterblich ist, soll heißen: sie ist ein anderes als die Natur; der Geist ist selbständig für sich. Das bloß Natürliche erscheint vereinzelt, ist schlechthin abhängig von anderm und hat seine Existenz in anderm: mit der Unsterblichkeit aber ist es ausgesprochen, daß der Geist in sich selbst unendlich ist. Diese Vorstellung wird zuerst bei den Ägyptern gefunden. Im Orientalischen überhaupt ist dem Individuum keine Freiheit eingeräumt; hier kann daher das Subjekt kein unendlich freies, für sich bestehendes sein. Bei den Chinesen schreibt der Sohn alles, was er hat, seinen Voreltern zu; sie werden dafür geadelt. Unsterblichkeit der Seele ist aber dies, daß das Innere für sich unendlich sei; das Unsterbliche soll eben dies Innere, Geheime sein, dem keine zeitliche Ehre mehr widerfahren kann. Diesem kann der Kaiser keine Ehre erweisen durch Verleihung der Knöpfe; wir sehen hieran, daß den Chinesen Unsterblichkeit der Seele, des absolut freien, innerlichen Fürsichseins, nicht bekannt ist. Das Höchste bei den Indern war das Übergehen in die abstrakte Einheit, in das Nichts; hingegen ist das Subjekt, wenn es frei ist, unendlich in sich. Das Reich des freien Geistes ist darum das Reich des Unsichtbaren, das sich den Menschen zunächst als das Reich der Verstorbenheit, den Ägyptern als das Totenreich, den Griechen als der Hades darstellt. Selbst im Alten Testament sind von dem Unsterblichkeitsglauben nur so schwache Spuren, daß auch hier die Gegenwart eines Bewußtseins von der wahren Unendlichkeit des Subjekts nicht erhellt.

Den Juden gilt die Familie als das Bleibende; die Aufgabe ist, daß sie auf Erden erhalten werde, nicht das Individuum. Das Höhere aber ist das Absolutsein der geistigen Individualität.

Bei uns hat der Unsterblichkeitsglaube wesentlich die Bestimmung, daß die Seele einen ewigen Zweck, ganz verschieden von ihrem endlichen, und darum einen unendlichen Wert in sich habe. Diese höhere Bestimmung macht das Interesse des Glaubens an der Fortdauer der Seele aus. Den Ägyptern ist dies Bewußtsein eines höheren Zweckes noch nicht aufgegangen. Sie haben es sich sehr angelegen sein lassen, den Körper des Menschen zu erhalten, ihm Dauer nach dem Tode zu geben, und haben es auch erreicht. Wenn aber die Unsterblichkeit in höherem Sinne genommen wird, so ist der Körper das Überflüssige, dem man wohl Ehre erweist, weil er der Leib eines Menschen war, aber von dem es gleichgültig ist, ob er sich erhält. Das Verfahren der Ägypter beweist, daß ihr Begriff der Unsterblichkeit noch nicht hoch war. Wenn wir Unsterblichkeit sagen, so meinen wir Ewigkeit der Seele; dies ist das Höhere, der unendliche Wert der Seele, die zur Seligkeit bestimmt ist. Die Ägypter haben nicht den Geist für sich als das wesentlich Ewige vorgestellt. Bei Herodot finden wir, daß, wenn ein Mensch gestorben ist, die Weiber in den Städten klagend und heulend herumlaufen; es wird aber hierbei nicht erwähnt, daß von Unsterblichkeit die Rede ist, daß sie in dieser Vorstellung Trost, Beruhigung finden. Die Folge des Unsterblichkeitsglaubens bei uns, die Moralität, findet sich auch nicht bei den Ägyptern. Nachdem den Abgeschiedenen die Ehre erwiesen worden ist, sie aufzubewahren, so scheinen sie abgefunden; es wird ihnen keine Verehrung gewidmet wie bei den Chinesen, wo das Individuum selbst nichts gilt, sondern der Vater, und bei den Juden, wo die Kinder verpflichtet sind, den Vater zu verehren. Weiter meldet Herodot, daß bei den Gastmählern Abbildungen der Toten zur Erinnerung aufgestellt worden seien, aber nicht zur Erinnerung an die höhere, innere Natur, sondern mit der Ermahnung: iß und trink, ein solcher wirst du werden, — also einer bloßen Ermahnung zum sinnlichen Genuß der Gegenwart.

Ferner wird das, was die Vorstellung der Unsterblichkeit

Höheres mit sich zu führen scheint, sogleich verkehrt durch den Glauben an die Seelenwanderung, die Metempsychose. Indem die Ägypter die Seele als unsterblich vorstellten, ist sie nur erst im Sinne des abstrakten Atoms, des Eins zu nehmen. Das Unsterbliche hatte bei ihnen noch nicht den Begriff des konkreten Geistes, sondern wurde nur als ein konkret Partikularisiertes gewußt. Dies reicht aber für den Begriff des Geistes nicht zu. Das Konkrete selbst ist bei ihnen ein Äußerliches. Die Seele ist ihnen nicht das geistige Abstraktum, das Eins, das in sich wahre Lebendigkeit hat, sondern das Leben ist ihr nur insofern bestimmt, als sie mit einem animalischen Körper verbunden ist. Die Ägypter haben sich die Seele, die für sie dies abstrakte Atom war, zwar als fortdauernd gedacht, aber nicht in einer allgemeinen, sondern in einer partikularisierten Existenz, und dies haben sie sich so vorgestellt, als ob sie in Tierkörper überginge; sie dachten sie sich nicht als an und für sich unendlich. Wie der Körper durch Einbalsamierung ewig gemacht wird, so bestehen die Seelen wohl auch, aber als abstrakte Seelen, daß sie in einem andern Leibe, eines Tieres, existieren, daß sie nicht geistig leben. Man weiß nichts von der Seele als Geist, nichts von der menschlichen Seele, wenn man die Vorstellung hat, daß solche Seele im Körper eines Tieres tätig sein könne. Aristoteles spricht auch von jener Vorstellung, daß die menschliche Seele einem Tierkörper einwohnen könne, und tut sie mit wenigen Worten ab. Jedes Subjekt, sagt er, habe seine eigentümlichen Organe für seine Tätigkeit, so der Schmied, der Zimmermann für sein Handwerk; ebenso habe auch die menschliche Seele ihre eigentümlichen Organe, und ein tierischer Leib könne nicht der ihrige sein. Nur einen menschlichen Körper kann eine menschliche Seele beleben, ohne daß man dabei die Vorstellung der Seele als eines Dinges zu haben braucht, das einen bestimmten Sitz im menschlichen Körper einnehme. Pythagoras hat die Seelenwanderung in seine Lehre mit aufgenommen; sie hat aber wenig Beifall bei den Griechen finden können, die sich an das Konkrete hielten. Die Inder haben nicht minder eine trübe Vorstellung davon, indem für sie das Letzte der Übergang in die allgemeine Substanz ist. Bei den Ägyptern ist aber wenigstens die Seele, der Geist ein Affirmatives,

wenn auch abstrakt Affirmatives. Die Periode der Wanderung war auf dreitausend Jahre bestimmt; sie sagen jedoch, eine Seele, die dem Osiris treu geblieben, sei einer solchen Degradation (denn dafür halten sie es) nicht unterworfen.

Es ist bekannt, daß die Ägypter ihre Toten einbalsamierten und ihnen dadurch eine solche Dauer gaben, daß sie sich bis zum heutigen Tage erhalten haben und noch mehrere Jahrtausende so bestehen können. Dies nun scheint ihrer Vorstellung von der Unsterblichkeit nicht entsprechend zu sein; denn wenn die Seele für sich besteht, so ist die Erhaltung des Körpers etwas Gleichgültiges. Dagegen aber kann man wiederum sagen, daß, wenn die Seele als fortdauernd gewußt wird, dem Körper, als ihrem alten Wohnsitze, Ehre erwiesen werden müsse. Die Parsen setzen die Körper der Toten an freie Orte, damit sie von den Vögeln verzehrt werden; bei ihnen wird aber die Seele als ins Allgemeine zerfließend vorgestellt. Wo sie fortdauert, da muß gleichsam auch der Körper als dieser Fortdauer angehörig betrachtet werden. Durch die Mumie erhielt der Tote eine Fortdauer, und der Körper wurde gegenwärtig erhalten. Wenn man aber angibt, es sei Volksglaube gewesen, die Seele dauere so lange bei dem Körper, wie der Körper nicht verwese, so ist diese moderne Vorstellung ganz albern und unhistorisch. Gerade darin übrigens, daß die Ägypter versuchten, dem Körper Dauer zu verschaffen, offenbart sich, daß sie keine wahre Unsterblichkeit kannten; noch weit mehr wird dadurch ihre unendliche Hochschätzung des Sterblichen, des Partikulären bewiesen. Denn bei der wahren Unsterblichkeit ist, wie gesagt, die Erhaltung des Körpers ganz unwesentlich. Bei uns ist freilich die Unsterblichkeit der Seele das Höhere: der Geist ist an und für sich ewig; seine Bestimmung ist die ewige Seligkeit.

Aus dem, was früher über die Werke für die Toten gesagt worden, sieht man, daß die Ägypter, besonders aber ihre Könige, sich's zum Geschäft des Lebens gemacht haben, sich ihr Grab zu bauen und ihrem Körper eine bleibende Stätte zu geben. Merkwürdig ist es, daß dem Toten das, was er für die Geschäfte seines Lebens nötig hatte, mitgegeben wurde, so dem Handwerker z. B. seine Instrumente; Gemälde auf dem Sarge stellen das Geschäft dar, dem sich der Tote gewidmet hatte, so daß man diesen in der ganzen Partiku-

larität seines Standes und seiner Beschäftigung kennen lernt. Man hat ferner viele Mumien mit einer Papyrusrolle unter dem Arme gefunden, und dieses wurde früher als ein besonderer Schatz angesehen. Diese Rollen enthalten aber nur vielfache Darstellungen von Geschäften des Lebens, auch mitunter Schriften, die in der demotischen Sprache verfaßt sind; man hat sie entziffert und dann gefunden, daß es sämtlich Kaufbriefe über Grundstücke und dergleichen sind, worin alles auf das genaueste angegeben ist, selbst die Abgaben bei der Kanzlei, die dabei entrichtet werden mußten. Was also ein Individuum in seinem Leben erkauft hat, das wird ihm bei seinem Tode in einer Urkunde mitgegeben. Auf diese monumentale Weise sind wir in den Stand gesetzt, das Privatleben der Ägypter, wie das der Römer durch die Ruinen von Pompeji und Herkulanum, kennen zu lernen.

Nach dem Tode eines Ägypters wurde über ihn Gericht gehalten. Eine Hauptdarstellung auf Särgen ist das Gericht im Totenreich: ein Schreiber, daneben Osiris, hinter ihm Isis, wird mit der Wage dargestellt, während vor ihm die Seele des Verstorbenen steht. Hiermit scheint eine Vorstellung angedeutet zu werden von einem Reiche und Rechte in der Totenwelt, von einem freien Geisterreich. Aber durch die andern geschichtlichen Daten wissen wir, daß nach dem Tode eines Königs und auch von Privatpersonen das Totengericht von den Lebenden selbst gehalten worden ist. Das Leben des Verstorbenen ward verlesen, und jeder hatte das Recht zu widersprechen. Man hat ein Königsgrab entdeckt, sehr groß und sorgfältig eingerichtet; in den Hieroglyphen ist der Name der Hauptperson ausgelöscht, in den Basreliefs und den Gemälden die Hauptfigur ausgemerzt, und man hat dies eben so erklärt, daß dem Könige im Totengerichte die Ehre abgesprochen worden ist, auf diese Weise verewigt zu werden. Wir haben also bei diesen Totengerichten weder an Minos zu denken noch an den himmlischen Weltenrichter; sondern die Lebenden vollziehen das Gericht. Daß Osiris als der Richter vorgestellt wird, hängt damit zusammen, daß er als Erfinder der Künste den Menschen die bürgerlichen Gesetze gebracht hat. Das geistige Urteil über den Charakter und Wert eines Individuums ist abstrakt unter der Form des Osiris vorgestellt worden.

Im bisherigen Charakter des Ägyptischen haben wir das Geistige und Natürliche vereinigt gesehen, jedes selbständig und dem Zusammenhalt widersprechend, und doch ineinander gebracht. Es geht das Natürliche, als Ganzes für sich, über ins Lebendige; dieses wird zum Zeichen herabgezogen. Wiederum sehen wir in der Unsterblichkeit das Bewußtsein einer Weise des höheren Geistes, aber auch wieder die angegebenen Seiten der Unfreiheit, des Partikulären. Der Widerspruch, das Rätsel, die Aufgabe ist der Inhalt; ebenso ist notwendig, daß in dem subjektiven Bewußtsein, das solchen Inhalt hat, nicht ein ruhiges Vorstellen solchen Inhaltes sein kann. Sondern das Bewußtsein ist notwendig ebenso die absolute Gärung, das Treiben, der Widerspruch, der absolute Versuch und Drang, aus sich herauszugehen, sich Luft in der Beklommenheit, das Innerliche äußerlich, und das Äußerliche zu einem Innerlichen zugleich zu machen. Dies führt uns dahin, die ägyptische Kunst zu erwähnen.

5. Die ägyptische Kunst.

Für die Ägypter war die Kunst ein notwendiges Bedürfnis; sie geht mit Notwendigkeit aus dem ägyptischen Geiste hervor. In einem Volke, das noch in die Natur als solche versenkt ist, wie im ganzen der orientalische Geist sich zeigt, wo das Natürliche das Übergewicht hat, kann die Kunst, sofern sie existiert, nur Verzerrtes, Geistloses hervorbringen. Daß die Kunst hervortreten kann, dazu gehört, daß die Fähigkeit hinzugekommen ist, des Geistigen sich bewußt zu werden. Da aber, wo das Geistige gewußt wird als das abstrakt Eine, gehört die Kunst nicht hin; das Eine wird nur mit dem abstrakten Gedanken gefaßt, und das Bewußtsein davon kann nur im Innern stattfinden. Die jüdische und mohammedanische Religion lassen keine Kunstwerke zu; in dieser Religion ist die Kunst nicht nur ein Ungenügendes, sondern eben weil der Gegenstand hier nur ein Unbestimmtes, Unsichtbares, Gestaltloses ist, das im Gedanken gefaßt wird, ist sie sogar sündlich. In der christlichen Religion, der Religion des Geistes, kann die Kunst eintreten; aber es ist etwas Gleichgültigeres, weil sie nicht die einzige Weise ist, wie der Geist sich von

sich selbst Vorstellungen machen kann; es kann wenigstens mit der religiösen, der höchsten Kunst nicht Ernst sein, wo der Geist sich selbst geistig darstellt. So ist es bei den Protestanten. Die Kunst fällt in die Mitte des geistigen Prozesses. Sie ist ein Bewußtsein des Geistigen; dieses hat aber noch nicht die Form des Geistigen selbst erlangt, sondern die Vorstellung desselben wird auf äußerliche Weise zunächst wiedergegeben. Das Äußerliche selbst muß also sich als Geistiges zeigen, und so muß es durch den Geist verändert, bewirkt, hervorgearbeitet sein. Ein von dem Geiste Gebildetes ist ein durch ihn Gearbeitetes. Wenn das Geistige eine adäquatere höhere Form im Bewußtsein erreicht hat, als freier, reiner Geist ist, wird die Kunst etwas Überflüssiges; aber sofern der Geist noch mit der Natur behaftet ist, ist es auch das Bewußtsein und bedarf darum der natürlichen Weise des Anschauens, eines äußerlichen Bildes, das Ausdruck des Geistes sei: dieses ist nur, was ein Produkt des Geistes ist. Deshalb ist in der jetzt vor uns liegenden Form, in dem ägyptischen Geiste die Kunst die notwendige Form des Bewußtseins, sich zu wissen, sich seine Vorstellung zu machen.

Bei den Ägyptern ist die Kunst also notwendiges Bedürfnis. Sie kann aber noch nicht reine, schöne, wahrhaft klassische Kunst sein, weil das Geistige noch nicht als wahrhaft Geistiges dem Prinzip nach gefaßt ist, sondern das Geistige im Ringen mit dem Natürlichen frei zu werden strebt. Diese Gärung im Inhalt ist auch im subjektiven Bewußtsein und also auch in seiner Äußerung; sie ist es, was die Kunst in Ägypten erzeugt hat. Der Geist, der in Anschauung der partikulären Natürlichkeit steht und darin ein drängender und bildender Geist ist, verkehrt sich die unmittelbare, natürliche Anschauung, z. B. des Nils, der Sonne usf., zu Gebilden, an denen der Geist teilhat; er ist, wie wir gesehen haben, der symbolisierende Geist, und, indem er dies ist, drängt er danach, sich dieser Symbolisierungen zu bemächtigen und sie vor sich zu bringen. Je mehr er sich selbst rätselhaft und dunkel ist, desto mehr hat er den Drang in sich, zu arbeiten, aus der Beklommenheit heraus sich zur gegenständlichen Vorstellung zu befreien.

Das Material, in dem dieser Geist sich seine Vorstellung macht, kann nur das sinnlich natürliche Material sein, und

so erscheint der Geist als der Werkmeister, der sich in den Stein hineinschreibt, sich aus der Subjektivität in die äußerliche Objektivität verkehrt, sich gegenständlich zu machen bemüht ist. Was wir von den Ägyptern selber wissen, worin sie Zeugnis von sich geben, ist die Architektur, Skulptur. Es ist das Ausgezeichnete des ägyptischen Geistes, daß er als dieser ungeheure Werkmeister vor uns steht, der den Drang in sich gehabt hat, sich hervorzubringen, der aber mit dem Unmittelbaren, Sinnlichen, Sonne, Mond, nicht zufrieden sein konnte. Es ist nicht Pracht noch Spiel noch Vergnügen usf., was er sucht, sondern es ist der Drang, sich zu verstehen, der ihn treibt, und er hat kein anderes Material und Boden, sich über das zu belehren, was er ist, und sich für sich zu verwirklichen, als dieses Hineinarbeiten in den Stein. Die Gewalt dieses Dranges bewundern wir in ihren Kunstwerken; wir staunen, wie weit es die Ägypter in der Bewältigung und Bewegung natürlicher Massen gebracht haben. Bei ihnen ist der Verstand der Mechanik im höchsten Grade ausgebildet. Man hat in neuerer Zeit viel Aufhebens von der Fortschaffung des Obelisken nach Rom, des Kopfes der Sphinx nach England gemacht; es sind Kleinigkeiten gegen die Arbeiten der Ägypter.

Dieser Drang nun, sich zu objektivieren, kann nie ersättigt werden, wird nie fertig. Was der ägyptische Geist in seinen Werken zur Vorstellung bringt, ist nicht der Inhalt, der sich klar ist, sondern sich selbst ein Rätsel; was er in den Stein hineinschreibt, sind seine Rätsel, die Hieroglyphen. So sehen wir als die Formen, die er in das Gestein geschnitten hat, erstens die eigentlichen Hieroglyphen, mit denen ganze Wände bedeckt sind; diese haben mehr die Beziehung auf subjektive Vorstellung und sind für die Äußerung in der Sprache bestimmt. Zweitens aber sehen wir die andern Hieroglyphen, diese ungeheuren Werke der Baukunst und Bildnerei, mit denen Ägypten bedeckt ist. Wir sind trotz der großen Entdeckungen neuerer Zeit in dem Verständnis der ägyptischen Hieroglyphen noch nicht viel weiter gekommen; aber die eigentlichen Werke der Sprache selbst würden uns doch auch immer rätselhaft bleiben und nie ganz klar werden. Als die Tat der Ägypter haben wir die kühnen, grandiosen Kunstwerke anzusehen. Andere Völker zeigen Äußerungen auf,

die zu anderen Resultaten geführt haben; das Werk ihrer Anstrengung ist etwa die Unterjochung anderer Völker. Die Werke der Vernichtung aber bestehen nur in der Erinnerung. Im Trojanischen Kriege haben hunderttausend Menschen zehn Jahre lang gearbeitet; und was sie getan haben, ist die Nichtigkeit beider Seiten. Die Werke der Römer waren die Unterwerfung der Völker, und sie kostete Millionen Menschenleben. Die Ägypter haben dagegen Werke positiver Art hinterlassen: ein mächtiges, grandioses Reich von Kunstwerken, die, wenn auch teilweise in Trümmern, doch die Unzerstörbarkeit aufweisen. Diese Werke sind von der größten Art; schon dem Herodot sind die Werke der Griechen gegen die der Ägypter, namentlich gegen das Labyrinth, kleinlich erschienen. In der Tat sind sie größer und erstaunenswerter als alles andere in der Welt, als alle Werke der sonstigen alten und der neuen Zeit.

Der gärende Geist, der notwendig nicht zur Klarheit gekommen ist, aber nach ihr strebt, stellt die gewaltsame Verknüpfung dar, die er noch nicht in ihrer Versöhnung erkennt und vor sich zu bringen weiß. Wir sehen die größte Anstrengung und größte Verständigkeit im Mechanischen, die das Kontrastierende ist gegen den gärenden, wilden Inhalt, der darin produziert ist. Diese Extreme zeigen sich hier aneinandergeknüpft: Natur, natürlicher Geist in die Natur versenkt, und Geist, der sich losringt und sich gegen die Unterwürfigkeit sträubt. Es ist nicht wie im früheren orientalischen Wesen die Vereinigung dieser beiden Momente, wie sie der Verstand vor sich hat, wenn er von Einheit von Geist und Natur spricht und sprechen hört. Es ist auch noch nicht die wahre Einheit, die, im Griechischen anfangend, im Christentum erreicht ist, die geistige Freiheit, für die das bloß Sinnliche, Natürliche nur vom Geiste gesetzt, Material, Boden ist, um den Geist zu manifestieren. Zwischen der ersten Einheit, der orientalischen, und dem Idealismus, der Einheit im Geistigen, steht das Ägyptische in der Mitte. Beide Seiten sind in Selbständigkeit, aber in abstrakter Selbständigkeit. Die gärende Einheit haben wir vor uns, worin die wahrhafte Einheit nur geahnt, als Rätsel, Aufgabe vorgestellt ist.

6. Der ägyptische Volkscharakter.

Nach dem Bisherigen sehen wir den Ägypter teils stumpfsinnig in die Natur versenkt und sich in Rätseln quälend und hervorarbeitend, zugleich aber auch als geistige Kraft, die durch Verstand und List so viele ungeheure Seiten hervorbringt; aber durch diese Äußerlichkeit kommt er nicht zur Innerlichkeit. Die eine Seite ist das Ringen des Geistes nach seiner Befreiung; die gärende Vereinigung der Extreme zeigt sich in der Kunst, wo die Phantasterei mit verständiger Technik sich zum Ausdruck bringt. Dieselbe Verständigkeit und feste Besonnenheit bewährt sich einerseits in der Staatspolizei und Regierung, wo ein bestimmter, geordneter Zustand war, Verständigkeit und Gleichförmigkeit in Sitte und Handlungsweise herrschte, und benimmt sich anderseits mit mächtig selbstkräftigem Verstande gegen die Natur, das Physikalische ihres Landes. Sie haben sich wie die Holländer ein künstliches Land gemacht und gegen die Nilflut ummauerte Städte darauf errichtet, so daß Ägypten nach Herodots Angaben zu den Zeiten des Amasis zwanzigtausend Ortschaften besaß.

Ägypten macht den Übergang vom Orientalischen zum Okzidentalischen; wir haben also hier die Beziehung dieser Gegensätze zu betrachten. Einerseits begegnet uns hier der Naturdienst, grell und grob wie in Afrika, anderseits die Verkehrung desselben, das Symbolisieren, das Verwandeln des Natürlichen in ein Geistiges. Daß das Tier, die Sonne Gott sei, ist eine solche Verwandlung, die unbewußt und unmittelbar vollzogen wird. Diese Verkehrung ist eine Tätigkeit, ein Hervorbringen von Werken, in denen die Verwandlung selbst ausgesprochen ist. Diesem Gären und Treiben, dieser Welt des Objektivierens steht die Subjektivität des ägyptischen Individuums gegenüber, das sich von allem jenem freimacht. Es ist schwer, den ägyptischen Charakter darzustellen, weil er einen ungeheuren Widerspruch in sich enthält. Das Volk erscheint in allen seinen Werken heilig und religiös, und doch sind die einzelnen leidenschaftlich, listig, von allem äußeren Zwange sich freimachend. Ägypten gleicht einer in Gärung begriffenen Masse, aus der aber nichts hervortritt.

Herodot, auch Diodor und die Alten, die sonst von den Ägyptern gesprochen haben, geben ihnen das vortrefflichste

Zeugnis. Die Eleer bei Herodot nennen die Ägypter die weisesten (λογικώτατοι) der Menschen. So sehen wir bei ihnen einen sehr ruhigen, geordneten, verständigen, befriedigenden Gang ihres Lebens. Betrachten wir jedoch ihre Religion, so werden wir überrascht durch den Kontrast der wunderlichen, bizarren, grotesken Erscheinung, die wir sehen. Ein in sich höchst unruhiger Geist von ungeheurem Triebe und Drang zeigt sich uns, der sich im Entgegengesetzten auf die wildeste Weise herumwirft. Auf der einen Seite bringt uns die afrikanische Stupidität in Verwunderung, auf der andern der reflektierende Verstand, die verständige Anordnung und die bewunderungswürdigen Werke der schönen Kunst, besonders der Architektur.

Tritt so der selbstkräftige Verstand absolut auf das bestimmteste für sich hervor, so hat er auf der andern Seite auch seinen Gegensatz bei sich, den Aberglauben und die höchste Sinnlichkeit. Die Kraft der Verkehrung des Endlichen geht nicht so weit, es in ein Allgemeines, Geistiges, frei als solches Hervortretendes zu wandeln, sondern veranlaßt die Ägypter nur, es in eine andere Partikularität, eine sinnliche Vorstellung in eine andere zu verstellen. Hierin liegt der Charakter der Gebundenheit in partikulären Zwecken. Die Kraft des Partikulären sowohl wie seiner Verwandlung, die geistige Besonnenheit und Festigkeit bleibt schließlich doch in das Partikuläre versenkt und hart daran gebunden. Die feststehende Sinnlichkeit bindet den Menschen unter Partikularitäten, läßt ihn in seiner Partikularität stehen, und dies ist der Aberglaube. Herodot sagt, die Ägypter seien die verständigsten unter den Menschen, obgleich er vor sich hat die rohen Ausbrüche der Sinnlichkeit, ihre phantastischen Werke und Mythen. So finden wir bei ihnen abstrakte Natürlichkeit, Tierdienst, Genuß des Lebens, Züge der wildesten, härtesten, afrikanischen Sinnlichkeit. Herodot erzählt, daß zu seiner Zeit eine Frau auf öffentlichem Markte mit einem Bocke, der den Mendes darstellte, Sodomiterei getrieben habe. Juvenal berichtet, die Bewohner von Denderah hätten in der Kampfeswut einen Menschen aus Ombos getötet und sein Blut getrunken (Satir. XV). Ähnliches erzählt Burckhardt[1])

---

[1]) Burckhardt, Joh. Ludwig, 1784—1817, Orientforscher, bereiste seit 1809 in der Maske eines mohammedanischen Kaufmanns Syrien,

von Beduinenstämmen. Den Menschen, wie er nach dem Tode ist, können die Ägypter nicht als freien Geist konzipieren, sondern so, daß die tierische Natur als solche die seinem Wesen entsprechende ist.

Wir könnten uns nach dem Obigen die Ägypter sehr traurig, finster und beklommen vorstellen; dem aber widerspricht die Wirklichkeit. Wenn der Tod sie im Leben so sehr beschäftigte, so könnte man glauben, daß ihre Stimmung traurig gewesen sei. Aber der Gedanke an den Tod hat keineswegs Trauer unter sie verbreitet; er war vielmehr, wie wir gesehen haben, eine Aufforderung für sie, das Leben zu genießen. Winckelmann meint (Gesch. d. Kunst, 2. B., 1. Kap.), sie seien melancholisch gewesen. Im Gegenteil nehmen wir an ihnen, wie wir mehrfach betont haben, eine ungeheure Gärung, einen Trieb und Drang wahr, der sich in Werken Luft macht. Daher sticht auch von der Verständigkeit des öffentlichen Lebens die außergewöhnliche, gärende Unruhe ihres privaten Betragens ab. In Rücksicht der Partikularität waren sie keck, verschmitzt, räsonierend, lustig. Die Extreme der Kühnheit, Selbstkräftigkeit des Verstandes müssen auch in Ansehung dessen vorkommen, was eigentlich Privathändel genannt ist. Hierher gehört, was Herodot uns über Amasis berichtet. Er schildert ihn als einen humoristischen Monarchen, der aber nicht immer die Würde des Thrones behauptet habe. Von einem sehr geringen Stande hatte er sich durch seine Geschicklichkeit, seine Verschlagenheit und seinen Geist auf den Thron geschwungen, und den scharfen Verstand, der ihm zu Gebote stand, hat er nach Herodot auch bei allen ferneren Gelegenheiten bewiesen. Des Morgens habe er zu Gericht gesessen und die Klagen des Volkes angehört; des Nachmittags habe er geschmaust und sich einem lustigen Leben überlassen. Den Freunden, die ihm darüber Vorwürfe machten und ihm bemerkten, daß er sich den ganzen Tag den Geschäften widmen müsse, antwortete er: Wenn der Bogen immerfort gespannt bleibt, so wird er untauglich werden oder zerbrechen. Als

---

Arabien, Nubien und die Sinai-Halbinsel: Travels in Nubia, London 1819, in Syria and the Holyland, 1822, in Arabia, 1829, Notes on the Bedouins and Wahabys, 1830.

ihn die Ägypter seiner niedrigen Abkunft wegen nicht sehr hochhielten, ließ er aus einem goldenen Fußbecken ein Götterbild formen, dem die Ägypter große Verehrung bewiesen; daran zeigte er ihnen dann sein eignes Beispiel. Herodot erzählt ferner, er habe als Privatmann sehr lustig gelebt in Weinhäusern; und wenn ihm das Geld ausgegangen, habe er gestohlen. Ägypten ist das erste Land, wo wir einen solchen Kontrast von gemeinem Sinn und treffendem Verstand bei den Königen finden; es ist charakteristisch an einem ägyptischen Könige.

Herodot berichtet auch über die Eroberung Ägyptens durch Kambyses. Dies gibt ihm Veranlassung, daß ein eigentümlicher Zug im ägyptischen Charakter zum Vorschein kommt. Amasis zog den Unwillen des Königs Kambyses auf sich. Cyrus hatte nämlich von den Ägyptern einen Augenarzt verlangt; denn damals schon waren die ägyptischen Augenärzte hochberühmt, die wegen der vielen ägyptischen Augenkrankheiten notwendig waren. Dieser Augenarzt, um sich dafür zu rächen, daß man ihn außer Landes geschickt hatte, gab dem Kambyses den Rat, die Tochter des Amasis zu verlangen, wohl wissend, daß Amasis entweder unglücklich sein würde, indem er sie gäbe, oder den Zorn des Kambyses auf sich zöge, indem er sie verweigerte. Amasis wollte dem Kambyses seine Tochter nicht geben, weil sie dieser zur Nebenfrau verlangte (denn die rechtmäßige Gemahlin mußte eine Perserin sein), schickte ihm aber unter dem Namen seiner Tochter die des Apries, die sich später dem Kambyses entdeckte. Dieser war über den Betrug so entrüstet, daß er den Krieg gegen Ägypten unternahm. Wir bemerken an dem Benehmen des Amasis einerseits die Fürsorge für die Ehre seiner Tochter, anderseits die Keckheit des Betruges, mit der er diesen partikulären Zweck, an dem er festhält, zu erreichen weiß.

Besonders bezeichnend ist eine Geschichte, von der Herodot sagt, daß sie ihm von den Priestern erzählt worden sei, und in der wir die verständige Gebundenheit an partikuläre Zwecke so wenig verkennen können wie die Kühnheit und Besonnenheit, die ihre Zwecke festhält und anderes mit Härte zurückstößt. Es ist die im zweiten Buche der Herodotischen Geschichten enthaltene Erzählung vom Schatze des Rhampsinit.

Der Baumeister dieses Königs offenbart auf dem Sterbebette seinen Söhnen, er habe für ihre Zukunft gesorgt, indem er in das von ihm erbaute Schatzhaus des Königs einen Stein so eingefügt habe, daß er leicht herauszunehmen und wieder einzusetzen sei. (Pausanias erzählt dieselbe Geschichte von einem herausnehmbaren Stein von einem griechischen Schatzhause.) Die tiefe Verstellung zu dem partikulären Zwecke der Versorgung seiner Söhne ist echt ägyptisch. Die Söhne benutzen den geheimen Zugang zu dem Gewölbe und holen sich Gold. Der König, der den Diebstahl bemerkt, läßt in dem Schatzhause Schlingen legen, um die Diebe zu fangen. Der eine Sohn gerät in die Schlinge und läßt sich, an seiner Rettung verzweifelnd, in Sorge um den Bruder von diesem das Haupt abschneiden. Dies ist ein Zug einer furchtbar konsequenten Verstellung, eines rücksichtslosen Verstandes, der das Notwendige, das zu dem endlichen Zwecke führt, einsieht und vollbringt. Der König läßt, um den Dieb festzustellen, den kopflosen Leichnam auf einem öffentlichen Platze aufhängen und ein Wachtkommando darauf achtgeben, wer von den Vorübergehenden Mitleid mit dem Toten bezeigen werde. Der überlebende Sohn erzählt seiner Mutter, was geschehen ist, und diese, aufgebracht darüber, daß ihrem verstorbenen Sohne die Ehre des Begräbnisses versagt bleiben solle, befiehlt seinem Bruder, alles ins Werk zu setzen, damit der Tote von der Schmach befreit werde; sonst werde sie alles dem Könige entdecken. Der Sohn versteht es durch List, die Wachmannschaft betrunken zu machen; er entfernt den Leichnam und rasiert zum Hohne den trunkenen Soldaten noch die rechte Wange. Der König, über den neuen gelungenen Betrug noch unwilliger, gibt, um nur den schlauen Dieb zu fangen, seine Tochter jedem preis (das kommt auch bei Cheops vor, um das Geld für die Pyramide zusammenzubringen), indem jeder ihr dafür erzählen solle, was zugleich die weiseste und frevelhafteste Tat seines Lebens gewesen sei. Auch der verschmitzte Dieb findet sich ein, erzählt der Königstochter seinen Streich, und als diese ihn festhalten will und die nahe Wache rufen, streckt er ihr Hand und Arm des toten Bruders hin, nach denen sie greift, während er sich davonmacht. Nun verspricht der König ihm volle Begnadigung und die Hand seiner Tochter; er

stellt sich und erhält die Königstochter zur Gemahlin, die freilich schon preisgegeben war.

Die Partikularität der Zwecke ist hier durchaus festgehalten. Die Geschichte ist einerseits phantastisch und zeigt anderseits eine so völlige Beschränkung auf eine einzelne Leidenschaft ohne weitere Reflexion. Hiermit ist die Abwesenheit aller Rechtlichkeit, aller allgemeinen Sittlichkeit verbunden; es ist ein durchaus partikulärer Zweck, der mit einer rücksichtslosen, immer gegenwärtigen Verstellung verfolgt wird. Ich habe beim Lesen dieser Geschichte geglaubt, eine Erzählung aus Tausendundeiner Nacht zu lesen; diese Sammlung enthält gerade phantastische Geschichten solcher Art, worin allgemeine sittliche Grundsätze durchaus nicht vorhanden sind, wo die Kühnheit des Verstandes, die entsprechende Konsequenz im Handeln den Zweck erreicht. Von Empfindsamkeit kommt darin kein Zug vor: größte Grausamkeit und Härte mit größter Konsequenz des Verstandes. Die Szene ist Bagdad; sie wird belebt durch Zauberei und Genien, die aber Afrika zum Vaterlande haben und auch dorthin verlegt werden. So ist der Ursprung dieser Geschichten ebensowenig allein an jenem üppigen Hofe wie bei den Arabern zu suchen, und auch die phantastischen Wesen in diesen Geschichten sind den ägyptischen nicht nur nicht entgegen, sondern lassen sich auch in sie auflösen. Die Welt der Araber ist eine ganz andere als diese Phantasterei und Zauberei.

Die Ähnlichkeit dieser arabischen Märchen mit den ägyptischen Geschichten ist bewundernswert, und Herr v. Hammer[1]) meint, die Märchen von Tausendundeiner Nacht seien gar nicht arabisch, sondern durchaus ägyptischen Ursprungs; es sei hier nichts von arabischem Charakter zu spüren, der weit einfachere Leidenschaften und Interessen enthalte: Mut, Liebe, Pferd und Schwert. Von einem angesehenen Franzosen, Galland[2]), sind sie deshalb nach Indien verlegt worden; aber man muß das Indische sehr wenig kennen, um es hier zu finden.

---

[1]) Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von, 1774—1856, Orientalist, sehr fruchtbarer Schriftsteller.

[2]) Galland, Antoine, 1646—1715, Orientreisender, hat die „Tausendundeine Nacht" vollständig ins Französische übersetzt, 12 Bde., Paris 1704—08.

Der ungeheure Kontrast gehört zu dem Charakter der Ägypter. Gegen den tiefen Ernst in dem Religiösen steht der einzelne Ägypter lustig und listig da; er verspottet leichtsinnig alles Religiöse, und diese Vermischung des Heterogensten ist das Rätsel, das uns die Ägypter zu lösen aufgeben. Dieses Rätsel ist in allen ihren Werken; es ist ihr Geist selber. Mit diesem Zuge, der uns den ägyptischen Charakter darstellt, schließen wir unsere Darstellung Ägyptens. Vergleichen wir den Charakter der Ägypter mit ihrem religiösen und politischen Zustande sowie mit ihrem unendlichen Drange nach Arbeit, so finden wir einerlei Bestimmtheit, nämlich dies abstrakt Unsterbliche, Feste der Individualität, das aber noch nichts Konkretes ist und, indem es dazu drängt, sich in Partikuläres versenkt, daher gleichsam tierisch fest ist und deshalb für den partikulären Zweck alles wagt, alles verkehrt und durch nichts gebunden ist. Es ist beschlossen in seinen Partikularitäten, bewegt sich aber ebenso in unendlichem Drange darin und wirft sich von der einen zu der andern herum. Diese Kraft der ägyptischen Seele ist noch nicht auf das Allgemeine gerichtet; darum hat sie sich selbst noch nicht erkannt. Denn die Seele ist dies für sich Einfache; daß sie sich erkennt, ist, daß sie sich selbst zu ihrem Inhalte macht. Es geschieht nicht, daß dieser Geist sich zum Allgemeinen und Höheren erhebe, — denn er ist gleichsam erblindet für dasselbe, — auch nicht, daß er in sein Inneres zurückgehe und für sich werde; in dieser Befangenheit aber beweist er sich zugleich frei und keck; er symbolisiert mit dem Partikulären und ist desselben schon mächtig. In diesem Kampfe des Geistes also ist derselbe an sich schon Herr der Partikularität, aber noch nicht für sich. Diese Partikularität erwartet, daß sie ideell gesetzt werde. An sich ist sie es schon; der ägyptische Geist hebt die besondere, diese eine Befangenheit auf, aber nur um sie für eine andere Befangenheit zu gebrauchen. Das positive Resultat seines Arbeitens hat er noch nicht für sich zum Zweck. Es kommt aber nun bloß darauf an, die Partikularität, die an sich hier schon ideell geworden ist, auch als ideell zu setzen, und das Allgemeine, das an sich schon frei ist, selbst zu fassen. Dies muß hervortreten als der freie heitere Geist, und so ist dies der Geist Griechenlands.

7. Der Übergang zum griechischen Geiste.

Plato erzählt (Tim. 22), ein ägyptischer Priester habe gesagt, daß die Griechen ewig nur Kinder bleiben; umgekehrt können wir sagen, die Ägypter seien die kräftigen, in sich drängenden Knaben, die erst durch ideelle Form, durch die Klarheit über sich, zu Jünglingen werden. Der orientalische Geist ist die in der Natur versunkene Einheit; die Ägypter zeigen an sich schon die Unmöglichkeit, darin zu bleiben. Der Inder verhält sich nur negativ, fliehend dazu; der Ägypter aber arbeitet sich daran herum. Er ist die Aufgabe. Ohne Aufgabe keine Lösung; wenn aber die Aufgabe gefunden ist, so ist damit die Lösung zugleich gegeben: nur die Form der Allgemeinheit muß noch heraustreten. Dem ägyptischen Geiste ist es unmöglich geworden, es in der natürlichen Einheit der Substanz auszuhalten. Die derbe afrikanische Natur hat jene Einheit auseinandergetrieben und hat die Aufgabe gefunden, deren Lösung der freie Geist ist.

Es kann Interesse haben, die geschichtlichen Andeutungen zu betrachten, wie das Bewußtsein der Ägypter ihren Geist in der Form einer Aufgabe sich vorgestellt hat. Am deutlichsten können wir das von ihm ausgesprochen finden in der berühmten Aufschrift des Vorhanges im Allerheiligsten der Göttin zu Sais, Neith, in der die Griechen ihre Pallas erkannt haben. Dort heißt es: ich bin, was da ist, was war und sein wird: meinen Schleier hat kein Sterblicher gelüftet. Damit ist das ausgesprochen, was man häufig für einen Ausspruch nimmt, der für immer und ewig gemacht sei, als ob das Innere, die Wahrheit der Natur, das ist der Geist, nicht erkannt werden könnte. Es ist aber nur die Inschrift der Ägypter und spricht aus, was der ägyptische Geist sei. Der obige Wortlaut findet sich bei Plutarch; Proklus fügt noch hinzu: die Frucht, die ich geboren, ist Helios. Damit ist die Auflösung geschehen: daß das Innerliche, Verborgene erzeugt das Klare, das sich selbst Klare, die geistige Sonne. Dies Sichdeutlichwerden ist aber der Geist. Neith, die verborgene nächtliche Gottheit, der zu Ehren das Lampenfest (Lichtmeß, Laternenfest) gefeiert wurde, — man könnte die Prädikate, die ihr beigelegt wurden, geradezu auf die Nacht beziehen — ist die Mutter des Helios, der Sonne

oder des Lichtes, wie es bei den Griechen aufgegangen ist und in Apollo erscheint. Die Inschrift auf seinem Tempel zu Delphi aber lautete: Mensch, erkenne dich selbst. Der griechische Apoll ist auch nicht bloß Sonnengott, sondern der Gott des Wissens; und der griechische Geist zeigt sich darin, daß Apollo dem Menschen befiehlt, Selbstbewußtsein zu haben. Man kann den Charakter des ägyptischen Geistes, seinen Zusammenhang mit dem griechischen und den griechischen Geist selber nicht kürzer ausdrücken als mit den angegebenen Worten.

Der wissende Gott gibt als sein absolut höchstes Gebot, daß der Geist sich erfassen soll. Damit ist nicht etwa die Menschenkennerei gemeint, daß man seine besonderen Neigungen, Liebhabereien, Schwächen, Partikularitäten erkennen soll; der Mensch soll sein Inneres, das Geistige erkennen. Es ist nicht der partikuläre Mensch, der seine Besonderheit, seine Schwächen und Fehler, sondern der Mensch überhaupt, der sich erkennen soll. Zu diesem Bewußtsein des Geistigen sind die Griechen gekommen; was für den Ägypter Aufgabe geblieben ist, das ist für den Griechen in der Erkenntnis erreicht, daß er sich erkennend ist, sein Wesen, d. i. den Geist. Im griechischen Geiste stellt sich das Menschliche in seiner Klarheit und in seiner Herausbildung dar. Da ist also das Rätsel gelöst, und so ist der Gegensatz der Griechen gegen den ägyptischen Geist ganz ausgesprochen.

Ein Übergang von dem Ägyptischen zum Griechischen ist darin angedeutet, daß Pallas aus Ägypten nach Griechenland gekommen sei und daß der Ursprung der Athener aus Ägypten abgeleitet wird (Kekrops). Sehr schön aber finden wir diesen Übergang ausgesprochen in der Erzählung von Ödipus. Eine Sphinx, das ägyptische Gebilde des Rätsels selbst, sei in Theben erschienen und habe ein Rätsel aufgegeben mit den Worten: „Was ist das, was morgens auf vier Beinen geht, mittags auf zweien und abends auf dreien?" Der Grieche Ödipus habe das Rätsel gelöst und die Sphinx vom Felsen gestürzt, indem er aussprach, dies sei der Mensch. Dies ist richtig; das Rätsel der Ägypter ist der Geist, der Mensch, das Bewußtsein seines eigentümlichen Wesens. Aber mit dieser alten Lösung durch Ödipus, der sich so als Wissender zeigt, ist bei ihm die ungeheuerste Unwissenheit gepaart

über sich selbst und über das, was er tut. Der Aufgang geistiger Klarheit in dem alten Königshause ist noch mit Greueln aus Unwissenheit verbunden. Es ist die alte patriarchalische Herrschaft, der das Wissen ein Heterogenes ist und die dadurch aufgelöst wird. Dies Wissen wird erst gereinigt durch politische Gesetze; unmittelbar ist es unheilbringend. Das Selbstbewußtsein muß sich noch, um zu wahrem Wissen und sittlicher Klarheit zu werden, durch bürgerliche Gesetze und politische Freiheit gestalten und zum schönen Geiste versöhnen.

Dieser Übergang nun enthält überhaupt den Übergang des Morgenlandes in das Abendland. Im griechischen Geiste durchdringen sich die einzelnen Elemente des orientalischen Geistes in einer konkreten Einheit. In China ist der Mensch erst etwas, wenn er tot ist, in Indien, wenn er sich negiert, sich in Brahm versenkt als geistig oder als lebendig Toter, im Zustande der Bewußtlosigkeit. Dem Brahminen ist die Selbständigkeit nur durch Geburt auf natürliche Weise gegenwärtig; also da ist keine Veränderung, kein Fortschreiten gesetzt: der Mensch ist nicht frei, er abstrahiert von seiner Freiheit. In Persien sehen wir den Aufgang des Lichtes im Geiste des Menschen; es herrscht die Partikularität der Menschen, aber natürliche Bestimmtheiten gelten für etwas Absolutes. Von dieser natürlichen Befangenheit, von der Versenktheit in die Natur befreit sich der Geist im ägyptischen Wesen; in diesem herrscht die Gärung. Im griechischen Wesen erst ist der Geist des Menschen für sich etwas, ist aber nicht in der Abstraktheit, sondern ist konkret; hier herrscht nicht die Partikularität der Ägypter, sondern die Objektivität. Dabei ist ein allgemeiner Zweck vorhanden, das Vaterland, und dieses ist im Subjekte das Konkrete: so erst ist das Subjekt in sich sittlich berechtigt und in sich frei. In Ägypten existiert nur das Formelle der Freiheit.

Der Übergang macht sich so innerlich durch den Nachweis des Fortganges des geistigen Bewußtseins von Ägypten nach Griechenland. Historisch handelt es sich um den Übergang vom Persischen Reiche überhaupt. Ägypten war zu einer Provinz des Persischen Reiches geworden und steht also Griechenland nicht selbständig gegenüber. So ist die

Entgegenstellung Persiens gegen Griechenland aufzunehmen. Die Berührung Persiens und Griechenlands ist auch äußerliche Geschichte. Das persische Prinzip ist ein untergeordnetes und muß deshalb als solches manifestiert, das Persische Reich von den Griechen gestürzt und erobert werden. So sehen wir hier das erstemal in der Geschichte keinen Übergang, der bloß an sich bleibt, sondern einen, der auch geschichtlich ist und bei dem ein Reich das untergegangene ist. Das chinesische, indische Reich ist noch, was es gewesen ist. Hier aber haben wir mit dem Übergange der Herrschaft zugleich den Untergang des Persischen Reiches; überhaupt, da wir im Geistigen angekommen sind, haben wir von jetzt ab Übergang des Prinzips und der Herrschaft zugleich, — vom griechischen zum römischen Volke usf.

Warum ist das Persische Reich untergegangen, wogegen die Reiche der früheren Prinzipien Dauer gehabt haben? Die Dauer als solche ist kein Vorzug vor dem Vergehen. Die Berge haben keinen Vorzug vor der Rose, die verblüht, sondern stehen unter ihr, noch mehr unter dem Tiere und dem Menschen. Das Persische Reich hat untergehen können, weil in ihm das Prinzip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit, der Selbständigkeit des Geistes vorhanden ist. Weil das Moment der Trennung hier in dem Prinzip liegt, steht es höher als die Reiche, bei denen das Versenktsein des Geistes in die Natur herrscht. Die natürliche Existenz blüht ab, sinkt hin, während dem Geiste, der sich von der Natur unterscheidet, sich eine neue Existenz öffnet. Mit dieser Öffnung ist ein großer Schritt getan; das Fortschreiten kann nicht stillhalten, der Geist muß sich vollbringen. Der Perser verhält sich zu dem Lichte; das ist die theoretische, abstrakte, natürliche Existenz der selbst nur abstrakten Natürlichkeit. Das Sehen ist der theoretische Sinn; das Gefühl, der Geschmack sind selbst mit den Gegenständen verwickelt, reale Sinne. Das Gesicht ist der ideale Sinn, der das Objekt aus sich hinauswirft, sich nur theoretisch verhält. Anschauen fängt mit dem Licht an; daher ist Anschauen, als geistiges Tun, Sichverhalten, dasselbe wie Erkennen. Im Lichte nimmt der Geist Abschied von der Natur; die konkrete Natürlichkeit ist freigelassen. Das Gehör ist nur die verschwindende Objektivität; das Objekt selbst kommt für es nicht in Betracht.

Die Perser haben ein allgemeines Licht über die Völker verbreitet, sie haben eine Herrschaft ausgebreitet, die nicht durch Begierde geleitet wurde. Sie haben die ihnen unterworfenen Völker nicht ausgeplündert, sondern in ihrem Reichtum, ihrer Verfassung, ihrer Religion liberal bestehen lassen; wir finden hier zuerst, daß die Gegenständlichkeit frei bleibt. Der politische Einheitspunkt bestand in der Kraft des persischen Volksstammes; religiöserweise ist dies in der Form des reinen Lichtes ausgedrückt. Dies physische Eine hatten sie zu ihrem Gegenstande und Inhalt; das Mannigfaltige ist darum bei ihnen nur ein Aggregat vieler an Sprache, Sitte usw. verschiedener Völker. Einerseits ist also ein abstrakter, fester Einheitspunkt vorhanden; anderseits aber besteht nur eine in sich unorganische Mannigfaltigkeit verschiedener Partikularitäten. Näher ist dies die Seite, von der Persien in seiner Schwäche erschienen ist im Verhältnis zu Griechenland.

Man spricht von der Verweichlichung der Perser. Aber nicht diese, obgleich Babylon sie schwächte, hat sie zum Sinken gebracht. Freilich waren die Residenzbewohner verweichlicht; aber die andern Perser haben sich auch noch zur Zeit der medischen Kriege tapfer und edel gezeigt. Xenophon führt zwar aus, die Perser hätten die rauhen Sitten verlassen, mit denen sie unter Cyrus auftraten; aber sie haben doch neben schwachen Völkern auch starke in ihrer Botmäßigkeit gehalten, und auch Griechen haben unter ihrer Herrschaft gelebt. Vielmehr ist das Massenhafte, Unorganisierte ihres Heeres gegen die griechische Organisation unterlegen, d. h. das höhere Prinzip hat das untergeordnete überwunden. Die Griechen hatten sich gegenüber Heere von ungeheurer Anzahl, aber ohne Organisation, disparate Mengen ohne Zusammenhang. Gesiegt hat die griechische Tapferkeit, Disziplin mit der geistigen Freiheit der Griechen. Das Zutrauen der Disziplin, daß jeder an seiner Stelle das tun würde, was sich gehörte, konnte bei der persischen Masse nicht sein. So ist das Lichtprinzip der Perser eigentlich geschichtlich in seinem Mangel erschienen, daß nämlich das Disparate nicht in seiner konkreten Einheit verbunden war. Das abstrakte Prinzip der Perser hat sich in seinem Mangel gezeigt als unorganisierte Einheit, worin die persische Licht-

anschauung neben syrischem Genuß- und Wohlleben, neben der Betriebsamkeit und dem Mut der erwerbenden und den Gefahren der See trotzenden Phönikier, neben der Abstraktion des reinen Gedankens der jüdischen Religion und dem inneren Drange Ägyptens vorhanden war, — ein Aggregat von Elementen, die ihre Idealität erwarteten und diese nur in der freien Individualität erhalten konnten. Die Griechen haben diese Einheit konkret hervortreten lassen und das Prinzip selbstbewußter Freiheit entwickelt. Dies Prinzip enthält aber dies, daß ein Zweck gesetzt wird, der allgemeiner Natur ist, so aber, daß er zugleich der subjektive Zweck der Individuen sei. Für ihn muß der einzelne tätig sein wollen und seinen Wert und seine Würde nur im Bestehen und in der Verwirklichung dieses Zweckes wissen. Auf diese Weise ist der Geist des Individuums bei seinem Eigentum, und so haben die Griechen in der Anschauung ihres Wesens das Bewußtsein des Verhaltens zu Geistigem.

Wir sehen, daß die Perser nicht ein Reich errichtet haben, dem sie eine gebildete Organisation gegeben hätten. Griechenland ist das Land, in dem diese unorganischen, zusammengebrachten Elemente ihre wahrhafte Durchdringung durch Vertiefung des Geistes in sich erhalten, wo so die Partikularitäten sich gegenseitig binden und zur höchsten Einheit heben. Die Wiedergeburt des Geistes aus diesen Stoffen ist die eigentümliche Tat Griechenlands.

Erläuterungen und Berichtigungen
zu dem ersten Abschnitt.

S. 271. — Es geht nicht an, dem Reiche China das mongolische nebenzuordnen. Die tibetisch-mongolische Theokratie stammt erst aus dem 15. Jahrh. n. Chr. Die Mongolen selbst waren bis zum Auftreten Dschingis-Khans (13. Jahrh. n. Chr.) geschichtslose Nomaden. Mongolei und Tibet sind chinesische Kolonialländer; den Lamaismus benutzt China als Instrument, sie zu regieren.

S. 272. — Unter dem „bewegungslosen Einen" ist nicht die äußere Geschichte Chinas zu verstehen, auf deren mannigfache Veränderungen Hegel selbst S. 283ff. zu sprechen kommt, sondern der innere Geist dieser geschichtlichen Gestalt. Hegel betont, daß in China das vernünftige Selbstbewußtsein keine Entwicklung zu größerer Freiheit durchgemacht habe.

S. 275. — Daß China, soweit die Geschichte Nachricht gibt, das älteste Reich sei, trifft für unsere heutige Geschichtskenntnis nicht mehr zu. Hegel selbst schwächt auf S. 279 seine Behauptung selbst wieder ab durch den Hinweis darauf, daß alle orientalischen Völker den Anfang ihrer Reiche von derselben Zeit, etwa 2300 Jahre v. Chr., datieren. Gegenwärtig aber ist uns bekannt, daß für Ägypten und Chaldäa die geschichtliche Zeit bereits im vierten vorchristlichen Jahrtausend beginnt. — Übrigens ist für Hegel das Wichtigere, daß China von den heute noch bestehenden Reichen das älteste ist.

S. 276. — Es kann keine Rede davon sein, daß die Verbindung Chinas mit den Mongolen eine Analogie zu dem Verhältnis mit Kaisertum und Papsttum darbiete. Sie ist geschichtlich sehr spät eingetreten und geistig ganz äußerlich geblieben. Die kurze, 89 Jahre währende Mongolenherrschaft in China von 1278—1366 ist in der folgenden Ming-Periode äußerlich und innerlich vollkommen überwunden worden. Auf China gehen von der Mongolei keinerlei geistige und kulturelle Wirkungen aus, wohl aber umgekehrt.

S. 276. — Die Berechnungen der Bevölkerungszahl Chinas gehen auch heute noch stark auseinander. Die niedrigste Schätzung gibt 300 Millionen, die offizielle Statistik, die der Wahrheit am nächsten kommen dürfte, über 400 Millionen Seelen an, wobei die übrigens dünn bevölkerten Kolonialstaaten nicht mit in die Rechnung gezogen sind. Im ganzen ist China keineswegs übervölkert. Nur an den Mündungsgebieten der großen Ströme, hauptsächlich des Yang-tzu und des Canton-(Perl)flusses sowie in

den Marschen zwischen Yang-tzu und Ho ang ho kann man von Übervölkerung sprechen.

S. 278. — Es bedarf keiner besonderen Hervorhebung, daß die von Hegel befolgte Chronologie inzwischen gänzlich überholt worden ist.

S. 279. — Das Schuking enthält über die Zeiten des Jau, Shua und Yü, der ältesten chinesischen Herrscher, nur Mythen und unsichere Erinnerungen.

S. 284. — Aus dem, was Hegel über die Geschichte Chinas sagt, ergibt sich schon, daß es auch in China eine Entwicklung zu dem Einheitsstaate gegeben hat, wie er in der Gegenwart besteht. Der Verlauf, den Hegel in der Einleitung zur Philosophie der Geschichte (1. Bd. unserer Ausgabe, S. 126) als den regelmäßigen angibt, findet sich auch hier wieder. Stadtkönigtümer, Landschaften, mitten innen Barbarenstaaten am Anfang; dann eine Feudalzeit, darauf bereits im 3. Jahrh. v. Chr. ein Einheitsstaat; zahlreiche Rückfälle in das Feudalwesen zwischen den großen Dynastien, zuzeiten auch Fremdherrschaft und Republik, schließlich die Herrschaft der Mandschu-Dynastie, die zu Hegels Zeiten regierte, jetzt aber durch eine republikanische Staatsform abgelöst worden ist.

S. 286. — Daß Kaiser Ming 65 n. Chr. das Christentum habe nach China holen lassen, mag von den römischen Missionaren geglaubt worden sein. Tatsächlich handelt es sich bloß um den Buddhismus, den nach den Xan-Annalen (die Sage wird auch anders erzählt) die Gesandten infolge eines wunderbaren Traumes des Kaisers aus Indien holen mußten.

S. 287. — Der nächste Grund zu den frühesten Christenverfolgungen in China lag in den politischen Intrigen, die von den katholischen Orden in ihrem gegenseitigen Wettkampf um die Macht angezettelt wurden.

S. 290. — Es ist schon erwähnt worden, daß Feudalwesen und Aristokratie im alten China keineswegs gefehlt haben. Erst die geschichtliche Entwicklung hat sie beseitigt.

Gesetze im europäischen Sinne als eine zusammenhängende Rechtsordnung sind in China bis auf die neueste Zeit unbekannt gewesen.

S. 294. — Die von Hegel angegebenen Zahlen der Mandarinen dürften weit hinter den tatsächlichen zurückbleiben. Richtig ist, daß die militärischen im Ansehen hinter den zivilen zurückstehen; auch ist der oberste Beamte jeder Provinz ein Zivilmandarin. Aber man kann nicht sagen, daß überhaupt die militärischen Mandarinen den zivilen untergeordnet seien.

S. 294. — Von Staats wegen sind in China niemals Schulen eingerichtet worden. Sie waren Privatsache; nur die Prüfungen waren Staatsangelegenheit.

S. 295. — Man kann zweifeln, ob es in China jemals eine Rechtswissenschaft gegeben hat.

S. 298. — Die Nachricht über die sorgfältige Erziehung von Findelkindern klingt fabelhaft. Findelknaben gibt es in China nicht;

es werden natürlich nur Mädchen ausgesetzt. Diese aber werden in dem modernen China ausschließlich zum Zwecke der Prostitution erzogen.

S. 304. — Ehebruch ist gegenwärtig in China durchaus nicht selten; es wird früher kaum anders gewesen sein. In Schantung auf dem Lande geben sich die kleinfüßigen Frauen oft mit Wissen ihrer Männer um des Erwerbes willen preis.

S. 305. — Die Totenopfer der Söhne sind keine bloßen Ehrenbezeugungen für die Verstorbenen; sie gelten als notwendig um der Versorgung der Toten im Jenseits willen.

S. 307. — Zu dem Satze, daß die Chinesen die Subjektivität der Ehre nicht kennen, ist zu bemerken, daß gerade das „Men“, das Ansehen, nirgend eine solche Rolle spielt wie in China. Wer sein Men verloren hat, der hat alles verloren. Inwieweit dieses Verhältnis sich von dem selbstbewußten Ehrenstandpunkt der europäischen Kultur unterscheidet, müßte besonders erörtert werden.

S. 311. — Wenn Hegel die Chinesen allgemein als Betrüger kennzeichnet, so verläßt er sich auf die Urteile der Franzosen, die ganz unfähig sind, fremde Völker zu verstehen. Dagegen ist wohl unleugbar, daß der chinesische Volkscharakter grausam und gleichgültig gegen fremde Leiden ist.

S. 316. — Die von Staunton erwähnten Instrumente sind vermutlich die der Pekinger Sternwarte, die jahrelang vor der Orangerie in Potsdam aufgestellt waren und jetzt nach China zurücktransportiert worden sind.

S. 317. — In einem der Kolleghefte findet sich hier noch der Satz:

„Ihr Zahlensystem ist dualisch; alles wird durch einen Strich und eine Null bezeichnet; die Zahlen gehen bei ihnen in Potenzen von zwei weiter, nicht wie bei uns in Potenzen von zehn, — ein Beweis dafür, wie wenig sie mit andern Völkern in Berührung gekommen sind.“

Da diese Angaben schlechterdings falsch sind und man nicht einmal erkennen kann, wie Hegel darauf hat kommen können, schien es richtig, sie aus dem Texte fortzulassen. Sie rühren vermutlich daher, daß der 60jährige Zyklus der Chinesen auf der Verbindung zweier Zahlen, der 10 und der 12 beruht (ein Tierkreiszeichen und einer der himmlischen Stämme werden regelmäßig verbunden).

S. 318. — Der von Hegel übernommenen Notiz von dem ungeschickten Bau der chinesichen Schiffe ist entgegenzuhalten, daß die chinesichen Dschunken gerade äußerst praktisch, seetüchtig und stabil sind.

S. 319. — Daß den Chinesen Ästhetik fern liegt, kann man nur sagen in bezug auf die systematische Wissenschaft vom Ästhetischen. „Ästheten“ dagegen sind sie vielleicht in höherem Grade als die Europäer. Daß ihre Kunst geistlos sei, läßt sich, nachdem uns die chinesische Lyrik bekannt geworden ist, nicht mehr behaupten.

S. 322. — Die fünf heiligen Berge (wu-yo) der Chinesen sind ein für allemal dieselben weit voneinander entfernten und besonders bedeutenden Berge, altberühmte Kultstätten. Der östliche ist

der besonders berühmte Tai-schan in der Provinz Schantung, der westliche der Hua-schan in Schensi, der südliche der Hong-schan in Hunan, der nördliche der Hong-schan in Tschili, der mittlere der Sung-schan in Honan.

S. 327. — Die Staatsreligion kennt im allgemeinen keine Götterbilder, wohl aber der Taoismus und der Buddhismus. Hegel unterscheidet hier die verschiedenen Kulte überhaupt nicht.

S. 328. — Daß die Komödie in den Tempeln aufgeführt wird, erklärt sich daraus, daß sie stets als Gottesdienst betrachtet und den Göttern vorgespielt wird, die als Zuschauer gedacht sind.

S. 328. — Fo, südchinesisch Fut, ist Buddha. Der chinesische Buddhismus, den Hegel die Religion des Fo nennt, ist der Buddhismus des Mahayana, — eine Erlösungsreligion, die den Erlösungsratschluß des ewigen Buddha — Amitabha des göttlichen Lichtes — immer wieder in einzelnen Menschen wirklich und wirksam werden läßt. Der chinesische Buddhismus kennt das Nirvana gar nicht, dàs gleich dem Nichts sein soll; er hat eine positive Seligkeit, der Buddha Amitabha ist „Herr des westlichen Paradieses". — Die Lehre des Lao-tse hat mit dem Buddhismus so wenig zu tun wie mit den abstrakten Zahlenspekulationen des Y-king und ist durchaus auf das Ethische gerichtet.

S. 331. — Der Franzose, auf dessen Urteil über den chinesischen Charakter Hegel sich beruft, hat die Chinesen schwerlich verstanden. Das Gewicht, das sie auf das „Men" legen, spricht für alles andere eher als für den Mangel an Selbstgefühl. Daß die Fo-Religion keineswegs das Nichts als das Absolute ansieht, ist schon oben bemerkt worden.

S. 332. — Der Irrtum Hegels in der Zusammenstellung Chinas und der Mongolen ist schon oben erwähnt worden. Die tungusischen Mandschu, die zu Hegels Zeit in China herrschten, sind überhaupt keine Mongolen. Die Tataren sind Turkvölker. Die Mongolen sind längst keine Nomaden mehr.

S. 336. — Unter den Chinesen ist der Dienst des Dalai Lama gar nicht ausgebreitet. Allerdings hat sich das Kaiserhaus, die Mandschu, dem Lamaismus zugeneigt.

S. 337. — Die Vorstellung von den Lamas und ihrem Regiment bedarf starker Korrekturen. Tibet sieht sehr viel anders aus, als es in Hegels Darstellung erscheint. Dem politischen Dalai Lama mit seinem religiösen Mantel geschieht hier zuviel Ehre. Die Lamas sind einfach die — sehr wenig ideale — herrschende Kaste, deren Macht auf unverstandener Tradition beruht.

S. 341. — Man kann nicht sagen, daß der Lamadienst bei den mongolischen „Naturvölkern" das Schamanentum verdrängt habe; der Buddhismus ist bei ihnen eine sehr äußerliche Zugabe geblieben.

Sachregister.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

Personenregister.

Druck von O. Grumbach in Leipzig.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

DIE GRIECHISCHE UND DIE RÖMISCHE WELT

Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials

neu herausgegeben von

Georg Lasson
Pastor an St. Bartholomäus, Berlin



Der Philosophischen Bibliothek
Band 171c

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1920

Copyright 1920 by Felix Meiner in Leipzig

Vorwort des Herausgebers.

Der Umfang des Manuskripts der Hegelschen Philosophie der Weltgeschichte hat sich schließlich größer herausgestellt, als der Herausgeber erwartet hat. So empfahl es sich, die Darstellung der Antike durch Hegel in einem besondern Bande zu veröffentlichen wie die der orientalischen Welt. Die Darstellung der germanischen Welt, die den Schluß des Werkes bildet und auch im Manuskripte bereits fertig vorliegt, wird dann zusammen mit einer Einleitung des Herausgebers in die Geschichtsphilosophie Hegels den letzten Band bilden und hoffentlich auch noch rechtzeitig herauskommen, daß zum Hegeljubiläum das ganze Werk vorliegt.

Von den Quellen, aus denen der Herausgeber hat schöpfen dürfen, ist eine innerhalb dieses Bandes versiegt. Das von Kehlersche Manuskript, von dem er angenommen hatte, daß es die Vorlesung Hegels bis zu Ende widergebe, bricht mit dem Kolleg vom 14. Februar 1825 bei der Betrachtung von Sokrates' Tode ab. So schmerzlich der Verlust ist, der sich aus dem Fehlen dieser ausführlichsten und höchst getreuen Widergabe des Hegelschen Vortrages ergibt, so liegt doch ein gewisser Trost in der Überlegung, daß, wenn Hegel in der ihm von Mitte Februar bis zum Semesterschluß noch verbleibenden Zeit den ganzen Stoff, der noch übrig war, einschließlich der Neuzeit behandeln wollte, er zu eingehenden Erörterungen nur noch selten wird gekommen sein. Inhaltlich also wird der Verlust lange nicht so groß sein wie formell; der Herausgeber hat sich von nun an öfter auf die wörtliche Übernahme längerer Strecken aus der gedruckten älteren Ausgabe zurückziehen müssen, die im Ausdruck mancherlei Gekünsteltes, von der schlichten Syntax und Stilistik Hegels Abweichendes hat. Erwähnt sei noch, daß je länger je mehr der Text auch aus dem Wortlaute der ersten Auflage des älteren Druckes vervollständigt werden konnte,

von dem die zweite Auflage manche nicht unwesentliche Wendung gestrichen hatte.

Hegels Schilderung der griechischen und römischen Welt hat bisher immer als der Glanzpunkt seiner Philosophie der Weltgeschichte gegolten. Ob dieses Urteil allgemein bestehen bleiben wird, wenn man erst den letzten Teil des Werkes in der Fassung kennen lernen wird, die er durch die Arbeit des Herausgebers erhalten hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber wird, wie jene Schilderung jetzt vorliegt, von dem Vorwurfe wenig mehr übrigbleiben, den man so gern gegen Hegels geschichtsphilosophische Methode erhebt, daß sich das Werk in historisch referierende und philosophisch betrachtende Partien teile, zwischen denen es an der rechten Einheit fehle.

Berlin, im Januar 1920.

Georg Lasson.

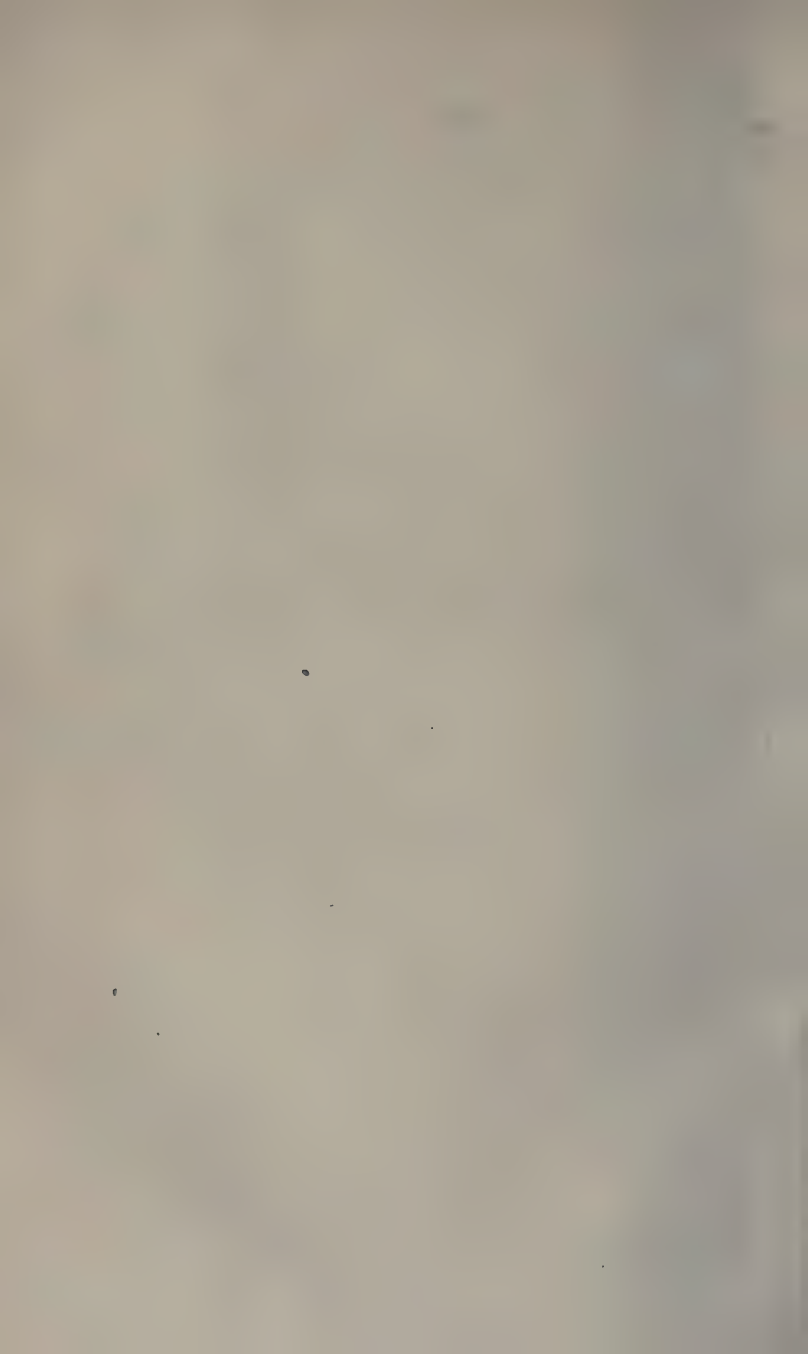
Inhaltsübersicht.

Seite

Dritter Teil. Die römische Welt.

Zweiter Teil.

Die griechische Welt.



Übersicht.

Die ewigen Gesetze des Geistes in ihrer Bestimmtheit und die in ihnen mit selbstbewußter Freiheit lebende Subjektivität sind es, worauf es hier ankommt. In der orientalischen Welt stehen die sittliche Substanz und das Subjekt sich einander gegenüber. Jene wird gewußt als natürlich oder abstrakt; das Sittliche ist Despot für das Subjekt und zeigt sich betätigt durch den Willen eines Einzigen, dem die unfreien Subjekte gegenüberstehen. Die Subjekte können sich aber ebensogut auf sich setzen; tun sie das, so sind sie partikulären Zwecken, Leidenschaften, Willkür, Sittenlosigkeit unterworfen. Diese beiden Kontraste bestehen in der orientalischen Welt. In der griechischen sind sie in Harmonie vereinigt; die Sittlichkeit ist mit dem Subjekte eins, seine Zwecke sind Tugend geworden. Das Sittliche erscheint als Staat, in dem das Allgemeine seine Existenz hat. Diese steht zwar auch dem Individuum gegenüber, aber der Zweck des Individuums ist selbst dieses Wesen. Dieses ist sein eigenes Interesse, in ihm hat es die selbstbewußte Freiheit, zu der gehört, daß es das verehrt, dem es gehorcht, und daß es selbst eigenen Willen hat, der aber keinen anderen Inhalt hat als eben das Objektive, den Staat. Der Wille des Individuums ist es also, wodurch dieses Äußere erhalten wird. Hier ist das Reich des Abendlandes, des in sich niedersteigenden, des menschlichen Geistes. Es ist hier der erste Geist: das von der Willkür Unabhängige, das Objektive erkennt der Mensch in sich und bestätigt es. Das Prinzip der selbstbewußten Freiheit enthält dies in sich, daß ein Zweck gesetzt ist, der allgemeiner Natur in sich ist, nicht besondere Begierde, und zwar so, daß der allgemeine Zweck zugleich der subjektive Zweck des Individuums ist, daß er von ihm gewußt und gewollt wird, von ihm verwirklicht wird, so daß das Individuum seine eigene Würde nun in

der Verwirklichung dieses Zweckes weiß. Der Geist ist so abhängig von einem Zweck und nicht abhängig, weil es sein eigener Zweck ist. Der griechische Geist ist der konkrete Geist der natürlichen Lebensfrische, derselben, die in allem, was ihn interessiert, das was ihm Zweck ist, als das Seinige behandeln, es hervorbringen will. Es ist im griechischen Leben dieses eigene Wollen, Handeln, das immanente Tun der Individuen verwirklicht. Der Mensch hat einen objektiven Zweck, den er nicht umfassend zu wollen meint, sondern an dem er nur an einem Teil tätig zu sein sich beschränkt.

Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes, und wenn der nationale Ursprung, sowie der Unterschied der Sprachen, sich weiter hin nach Indien verfolgen läßt, so ist doch das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes erst in Griechenland zu suchen. Alle Erinnerungen der gebildeten Welt haben ihren Anfang; der nationelle Ursprung und der Ursprung der Sprache sind gewiß zu beachten und müssen weiter verfolgt werden. Aber dieser Ursprung der nationellen Geburt ist verschieden von der des Geistes in Griechenland, wie wir es auch anzuschauen gewöhnt sind. Daher trat in der neueren Zeit die große Veränderung ein, als man zu den griechischen Studien zurückkehrte. Griechenland ist die Mutter der Weltweisheit, d. h. des Bewußtseins, daß sich das Sittliche und Rechtliche auch in der Welt des Göttlichen offenbare, daß auch die Welt Gültigkeit habe.

Der europäische Geist hat in Griechenland seine Jugend zugebracht, daher das Interesse des Gebildeten an allem Hellenischen. Ich habe früher bereits die griechische Welt mit dem Jugendalter verglichen, und zwar nicht in dem Sinne, wie die Jugend eine ernsthafte, künftige Bestimmung in sich trägt und somit notwendig zur Bildung für einen weiteren Zweck hindrängt, wie sie also eine für sich durchaus unvollendete und unreife Gestalt und gerade dann am meisten verkehrt ist, wenn sie sich für fertig ansehen wollte, sondern in dem Sinne, daß die Jugend noch nicht die Tätigkeit der Arbeit, noch nicht das Bemühen um einen beschränkten Verstandeszweck, sondern vielmehr die konkrete Lebensfrische des Geistes ist: sie tritt in der sinnlichen Gegenwart auf

als der verkörperte Geist und die vergeistigte Sinnlichkeit, — in einer Einheit, die aus dem Geiste hervorgebracht ist. Griechenland bietet uns diesen heitern Anblick der Jugendfrische des geistigen Lebens. Die konkrete, noch sinnliche Lebendigkeit des Geistes ist hier vorhanden, die, aus dem Geistigen geboren, doch sinnliche Gegenwart hat: diese Einheit, die auch bei den Asiaten ist, aber jetzt sich nicht mehr unmittelbar, sondern als aus dem Geiste hervorgegangen darstellt. Es ist also die sinnlich-geistige Anschauung der Orientalen, aber aus der Individualität, aus dem Geiste erzeugt. Sie fängt aus der göttlichen Natürlichkeit an, die ihr das Geistige zum Prinzip gibt. Hier ist es zuerst, wo der Geist herangereift sich selbst zum Inhalt seines Wollens und seines Wissens erhält, aber auf die Weise, daß Staat, Familie, Recht, Religion zugleich Zwecke der Individualität sind und diese nur durch jene Zwecke Individualität ist. Der Mann dagegen lebt in der Arbeit eines objektiven Zwecks, den er konsequent verfolgt, auch gegen seine Individualität.

Die höchste Gestalt der griechischen Phantasie ist Achilles. Wie der Trojanische Krieg der Anfang der Wirklichkeit des griechischen Lebens ist, so ist Homer das Grundbuch für den Anfang geistiger Vorstellung; es ist die Muttermilch, aus der sich das griechische Volk großgesogen hat. Homer ist das Element, in dem die griechische Welt lebt wie der Mensch in der Luft. Der homerische Jüngling, der im patriarchalischen Zustande nur als Gebilde des Dichters erscheinen kann und ein Sohn des Dichters, der Vorstellung ist, kann, ohne phantastisch zu werden, nicht Führer sein; er ist noch dem König der Könige, Agamemnon, untertan. Den Beschluß aber des griechischen Lebens macht Alexander, der zweite Jüngling, die schönste, freieste Individualität, die jemals existiert hat. Er steht an der Spitze des vollkommen reifgewordenen Jugendalters und ist der Gipfel des eigentlichen Griechentums. So wie Achill der Sohn des Dichters, so ist Alexander der würdige Sohn Griechenlands. Zwischen beide fallen die Demokratien, die griechischen Staaten in ihrer schönsten Jugendfülle.

Das griechische Leben ist eine wahre Jünglingstat. Achill, der poetische Jüngling, hat es eröffnet, und Alexander der Große, der wirkliche Jüngling, hat es zu Ende geführt. Beide

erscheinen im Kampfe gegen Asien, Achill als Hauptfigur im Nationalunternehmen gegen Troja, wo die Griechen zuerst als Gesamtheit auftreten, Alexander, der sich als sein Nachbild an die Spitze der Griechen stellt und die Rache vollführt, die Asien zugeschworen war.

Somit sehen wir hier zuerst den jugendlichen Geist auftreten, der aber nur frei ist, indem er sich freizumachen weiß. Er ist es nicht durch die Natur; denn diese muß er erst umbilden, sie sich aneignen und zu seinen Zwecken bearbeiten. Der griechische Geist erscheint also zunächst als bedingt, indem er etwas vorfindet, das er verändern muß. Asien steht ihm voran, und gegen dieses, sowohl in seiner politischen Macht wie in seinen Vorstellungen, ist Griechenland gewendet. Staat, Familie, Recht, Religion sind dort Inhalt der Substanz; dieser Inhalt wird hier zugleich Zweck der Individualität, die nun erst durch diese Zwecke wird, was sie ist.

Die Staatengebilde des Morgenlandes sind tot und bleiben stehen, weil sie an die Natur geknüpft sind. Nur erst im Persischen Reiche beginnt die Bewegung der Geschichte. In dieser Bewegung ist auch die griechische Welt nur eine vorübergehende Gestalt, die in den Prozeß des Geistes fällt, durch den er sich zum Selbstbewußtsein bringt. Deswegen hat auch der griechische Geist als ein sich bewegender eine Geschichte. Diese Geschichte wird notwendig durch drei Hauptepochen bezeichnet wie von nun an bei jedem Volke. Sie begrenzen die Perioden, die bei einem Volke, das seine Entwicklung in der Weltgeschichte durchläuft, sich von selbst ergeben. Die erste ist der Anfang des Volkes, das seine Erstarkung zur realen Individualität in sich vollbringt und seine Ausbildung unabhängig selbst macht. Die zweite ist die Berührung eines so erstarkten Volkes mit den vorhergehenden Gestalten, den früheren welthistorischen Völkern, und sein Sieg nach außen. Die dritte Periode ist die der Berührung mit den nachfolgenden Völkern und des Sinkens unter sie. Die Periode des Anfangs bis zur inneren Vollendung, die es dem Volke möglich macht, es mit dem früheren aufzunehmen, enthält die erste Bildung desselben. Bei den Asiaten hat diese Bildung nur mit der Natur anfangen können. Bei einem Volke hingegen, das eine Voraussetzung hat wie die griechische Welt an der orientalischen, tritt in seinen An-

fang eine fremde Kultur ein, es hat eine doppelte Bildung und wird einerseits aus sich, anderseits aus fremder Anregung erzogen. Dies Doppelte zur Vereinigung zu bringen, ist seine Erziehung, und sein Anfang ist so ein Doppeltes. Diese erste Periode endigt mit dem Zusammenfassen der realen, eigentümlichen Kräftigkeit, welche sich dann selbst gegen ihre Voraussetzung wendet. Die zweite Periode ist die des Sieges und des Glückes, wo das Volk zur Selbständigkeit, Kräftigkeit dessen, als was es in sich bestimmt ist, nun ein fremdes, das frühere weltgeschichtliche Volk berührt. Für die Griechen haben hier die Kriege mit den Persern, für die Römer die mit Karthago Epoche gemacht. Indem das Volk, das sich der Weltgeist zu seinem Träger erwählt hat, den Sieg über seine Vorgänger erringt, schreitet es zu seinem höchsten Gipfel empor. Zugleich aber läßt es, indem es sich nach außen wendet, die Bestimmungen seines Innern los, und es bildet sich so in ihm Zwietracht. Die Periode seines Glückes, eben damit, daß es jetzt nicht mehr im Gegensatz gegen das frühere, nun überwundene Volk steht, sondern mit sich fertig und zum Genusse seiner selbst gekommen ist, erzeugt sogleich den Gegensatz, den es soeben durch seinen Sieg aufgehoben hat, innerhalb seiner selbst von neuem. Der innere Zerfall ist die unmittelbare Folge dieses seines Sieges. Hier ist die Spannung nach außen weggefallen, und das Volk zerfällt nach innen. Dies zeigt sich auch durch die Trennung des Idealen vom Realen, die in der selbständigen Entwicklung von Kunst und Wissenschaft hervortritt. Hier ist der Punkt des Sinkens. Der höchste Gipfel ist der Anfang des Verderbens. Aus dem Verfall geht ein verständiges Zusammenfassen in eine gemachte Einheit hervor, womit zugleich der ursprüngliche sittliche Geist des Volkes in sich gebrochen ist. Damit ist die dritte Periode, der Kampf seines Ablebens, erzeugt, der zusammenfällt mit der Berührung mit dem nächsten welthistorischen Volke, in dem dann der höhere Geist hervorgeht.

Bei dem Griechenvolke reicht die erste Periode der Entwicklung Griechenlands in sich bis zu seiner Kräftigkeit in den medischen Kriegen. Die zweite Periode fing mit diesem seinem Glück an, wo es im Zuge ist, den Gipfel seiner Sittlichkeit, seiner Bildung zu erreichen, und reicht bis auf

Alexander den Großen, da wo es nach außen und innerhalb seiner mit sich in Zwietracht ist. Die Individualität, indem sie für sich wird, tritt dadurch in den Gegensatz gegen ihre Substanz und hegt und pflegt das nächste Prinzip, das der Römer, schon in sich. Die dritte Periode umfaßt das Reich Alexanders, den Zustand unter seinen Nachfolgern und den Untergang unter der römischen Herrschaft. Wir haben hier nicht die Geschichte in diesem äußerlichen Umfange zu behandeln, wollen aber diesen Unterschieden entsprechende Epochen betrachten, und zwar erstens die Elemente der griechischen Welt, die natürlichen und geistigen, um einen Begriff des Geistes zu gewinnen, wie er sich in ihrer Bildung, Religion, Kunst darstellt, zweitens das Eigentümliche ihrer politischen Verfassung, das sich dann vornehmlich im athenischen und lakedämonischen Staate und in ihrem Gegensatz entwickelt hat, und drittens hat der Schluß die in diesem Gegensatze von selbst enthaltenen Momente des Unterganges des griechischen Geistes aufzuzeigen. Das besondere Geschichtliche werden wir anfügen, sofern es sich den allgemeinen Gesichtspunkten anschließt.

Erster Abschnitt.

Die Elemente der griechischen Welt.

1. Die geographischen und ethnographischen Elemente.

Zuerst haben wir die Lokalität Griechenlands zu betrachten. Wir kommen vom Morgenlande her; die Weltgeschichte schreitet von Asien nach Europa hinüber. Die erste Lokalität, die uns über dem Meere begegnet, ist ein Erdreich, das vielfach im Meere zerstreut und, wo es festes Land genannt werden kann, in viele Partikelchen geteilt ist. Die Menge von Inseln ist der Archipelagus; das feste Land aber ist selbst eine Halbinsel mit schmalen Landzungen, durch Buchten bespült und vom Meere durchklüftet. Alles ist in leichter Beziehung und Verbindung durch das Meer, während im Innern Bergzüge die Kommunikation sperren. Dort herrscht eine große Mannigfaltigkeit von Hügelreihen, schmalen Ebenen, Tälern und kleinen und größeren Flüssen, die wir aber den Strömen Asiens mit ihren Ebenen nicht vergleichen können, die in ihrem fetten Boden nur ein einartiges Geschlecht zu ernähren taugen. Aus dem Bruchboden jener Flüsse dagegen konnte ein Geschlecht nicht ausgebrütet werden, wie es der Nil und Ganges erzeugte, so ein starres, in sich geschlossenes Volk. In Griechenland ist alles verschieden und gegen das Asiatische kleinlich; großartige Massen bilden sich nicht, aber die kleinen Abteilungen bilden Massen, die miteinander in Beziehung stehen. Alles ist im ganzen in leichtem Zusammenhang und Berührung, besonders vermittelst des Meeres. Wir finden nicht diese orientalische physische Macht und diesen Horizont, der immer nur dieselbe Gestalt zeigt und innerhalb dessen dann auch ein gleichförmiges Volk lebt, das zu keiner Veränderung eingeladen wird, sondern durchaus jene Verteiltheit und Vielfältigkeit, die der mannigfachen Art griechischer Völkerschaften und der Beweglichkeit des griechischen Geistes vollkommen entspricht.

Aus dieser Beschaffenheit des Naturelements muß man nicht, wie man sagt, das Geistige erklären wollen; aber aufmerksam muß man sein, daß es dem Geistigen entspricht. In Griechenland sehen wir die Substanz, die zugleich individuell ist: das Allgemeine als solches ist überwunden, das Versenktsein in die Natur ist aufgehoben, und so ist denn auch das Massenhafte der geographischen Verhältnisse verschwunden. Der selbständigen Individualität ist Raum gelassen, und dies ist der elementarische Charakter des griechischen Geistes. Die früheren Staaten zeigen eine substantielle Gediegenheit und eine patriarchalische Einheit, wogegen in Griechenland die allergrößte Vermischung herrscht. Gerade aber diese ursprüngliche Fremdartigkeit in den Elementen, die ein Volk konstituieren sollen, gibt (den Autochthonen entgegengesetzt) die Bedingung zur Lebendigkeit und Regsamkeit. In den Familien, Stämmen, aus denen jene patriarchalischen Staaten des Orients bestehen, ist die größte Einförmigkeit, die keine Anregung in sich zum Heraustreten aus der Beschränktheit hat. Hier aber ist nicht das massenhafte Naturband der Familie, der patriarchalischen Einheit, wo das Sittliche nur als natürliche massenhafte Identität schon von Haus aus vorhanden wäre, zu finden, sondern zuerst steht der Geist einzeln da, und die Vereinigung hat sich erst in einem andern Medium gemacht, im Gesetz und in durchgeistigter Sitte. Denn das griechische Volk ist vornehmlich erst zu dem, was es war, geworden. Die nationalen Elemente, aus denen es erwachsen ist, sind ebenso von Haus aus roh und fremdartig untereinander, und es ist schwer zu bestimmen, was ursprünglich griechisch gewesen ist und was nicht. Diese Fremdartigkeit innerhalb ihrer selbst ist das, was uns zuerst begegnet, und ein Hauptmoment der griechischen Nationalität; denn der freie, schöne, griechische Geist kann erst aus der Überwindung solcher Fremdartigkeit hervorgehen. Die erste Überwindung der Fremdartigkeit macht deshalb auch die erste Periode der griechischen Bildung aus.

Über dies Prinzip der Fremdartigkeit muß man ein Bewußtsein haben. Das gewöhnliche Vorurteil meint, daß ein schönes, freies, glückliches Leben durch die einfache Entwicklung einer zugrundeliegenden familienweisen Freundschaft entstehe, eines Geschlechtes, das durch die Natur schon von

Haus aus verbunden ist. Nur die Torheit kann glauben, daß aus der Blutsfreundschaft einartiger Entwicklung die Schönheit hervorgehe. An der Pflanze haben wir das nächste Bild einer ruhigen Entfaltung; aber sie bedarf der gegensätzlichen Entwicklung von Licht, Luft, Wasser usf. Es liegt jenem Vorurteil eine oberflächliche Vorstellung von natürlichem Gutsein des Menschen zugrunde, die man aufgeben muß, wenn man geistige Entwicklung betrachten will. Der frei werden wollende Geist muß erst überwunden haben; in den Anfängen liegt etwas Widerstrebendes mit sich selbst, der Kampf mit der elementarischen Natur. Der wahrhafte Gegensatz, den der Geist haben kann, ist geistig; es ist seine Fremdartigkeit in sich selbst, durch welche er allein die Kraft gewinnt, als Geist zu sein.

Das Morgenländische hat die familienhafte Nationalität zu seiner Grundlage. Das Persische Reich, ein wahrhaftes Reich auf asiatischem Boden, ist aus sehr vielen in jeder Rücksicht verschiedenen Völkerindividualitäten zusammengesetzt gewesen, die aber nur oberflächlich vereinigt waren; die Perser selbst blieben eine geschlossene Nation. Das uns Interessierende des griechischen Geistes dagegen ist aus der Vereinigung fremdartiger Bestandteile hervorgegangen. Diese schon in die ersten Anfänge gelegte Fremdartigkeit ist erst durch den Freiheitssinn möglich geworden. Die Geschichte Griechenlands zeigt in ihrem Anfange die Vermischung von verschiedenen Stämmen, mehr gleichartigen, zur griechischen Art gehörigen Völkerschaften, aber auch fremden, ungriechischen Familien; und das athenische Volk, das uns den Gipfel des griechischen Geistes darstellt, ist dies nur geworden als Zufluchtsort, wohin sich Familien und Individuen aus den verschiedensten Stämmen und Gegenden flüchteten. Obgleich Thukydides rühmt: es haben immer dieselben Menschen das attische Land bewohnt, hebt er doch hervor, daß durch jenen Zufluß von Menschen die Stadt groß geworden sei.

Dasselbe sehen wir an dem welthistorischen Volke der Römer; auch ihre erste Verbindung war kein patriarchalisches Zusammenleben, sondern sie waren eine Gemeinschaft von heterogenen Völkern, die nicht durch Familienbande, sondern durch den gemeinsamen Zweck, den des Raubes hauptsächlich, zusammengeführt worden waren. Ebenso ist Preußen

aus der Verbindung verschiedener Stämme entstanden. Alle germanischen Völker sind zu dem geworden, was sie sind, durch Einpfropfung einer Nation in die andere und die Aufnahme der heterogensten Bildungselemente; Wissenschaft und Kunst ist ihnen aus Griechenland und Rom, und ihre Religion ist ihnen aus dem fremdartigen Boden Asiens zugekommen. Dies ist notwendig als Ausgangspunkt für die Völker, die als geistige Nationen der Betrachtung der Weltgeschichte wert sind, auf welthistorische Bedeutung Anspruch machen. Jedes welthistorische Volk außer den asiatischen Reichen, die außer dem Zusammenhange der Weltgeschichte stehen, hat sich auf diese Weise gebildet.

Was ursprünglich zum griechischen Volke gehört habe, ist schwer zu bestimmen; in späterer Zeit hat, was griechisches Volk sei, eine gemeinsame Bestimmung erlangt. Zu der griechischen Welt gehörte allmählich ein großer Umfang von Ländern, die von Griechen besiedelt waren, wie Unteritalien, Kleinasien, Sizilien; es gab griechische Kolonien in Frankreich, wie Massilia, und auf der Nordküste Afrikas. Aber wir können nicht sagen, welches die ältesten Griechen gewesen sind. Die Griechen haben sich eben wie die Römer aus einer colluvies, aus einem Zusammenfluß der verschiedensten Nationen entwickelt. Von der Menge von Völkerschaften, welche wir in Griechenland antreffen, ist nicht anzugeben, welche eigentlich die ursprünglich griechischen gewesen und welche aus fremden Ländern und Weltteilen eingewandert seien; denn die Zeit, von der wir hier sprechen, ist überhaupt eine Zeit des Ungeschichtlichen und Trüben. Wie die kleinasiatischen Stämme zu den Griechen sich verhalten, darüber sind die Alten teils sehr miteinander im Widerspruch, teils sehr unentschieden. Karer, Lyder und Phryger werden bald als Griechen, bald als Barbaren aufgeführt. Von den Phrygern sagt Herodot, daß sie aus Makedonien gekommen seien; man hat ein Grab entdeckt, das man für eines aus der Familie des Midas zu halten berechtigt ist, mit einer Inschrift, worin der Name Midas nicht zu verkennen ist. Über die Karer erzählt Herodot Geschichten, woraus folgt, daß die Griechen ihre Sprache nicht verstanden; danach gelten sie als Barbaren, haben aber nach Thukidydes die Inseln des Archipelagus besiedelt. Was es mit den Thrakern für eine

Bewandnis hat und dergleichen mehr, darüber sind wir im dunkeln und werden es immer bleiben, weil es mit der natürlichen Nationalität eine trübe Sache ist. Diese aber macht auch den geistigen Unterschied der Völker nicht aus, auf den es wesentlich ankommt.

Historisch dagegen ausgemacht sind die Wanderungen vieler Völkerschaften durch Griechenland nach Kleinasien oder Italien und wieder zurück. Eine Menge von Völkernamen begegnet uns dabei, die allmählich wieder verschwinden, wie die Bedeutsamkeit der Völker in den Hintergrund tritt. Ein Hauptvolk in Griechenland waren damals die Pelasger; die verwirrten und sich widersprechenden Nachrichten, die wir von ihnen haben, sind von den Gelehrten auf die mannigfaltigste Weise in Einklang zu bringen versucht worden, da eben eine trübe und dunkle Zeit ein besonderer Gegenstand und Anspornung der Gelehrsamkeit ist. Man hat sie nach dem Peloponnes, aber auch nach Italien und Kleinasien verlegt. Wo sie physisch hingekommen sind, ist unbestimmt; sie sind aber mit dem hellenischen Prinzip verschmolzen worden und so verschwunden, wie Herodot bezeugt, der sagt, daß zu Athen Pelasger gelebt haben, die Hellenen geworden seien. Solche Stämme wanderten, zogen weiter, so daß andere ihre Sitze einnahmen. Allerdings werden auch verschiedene Punkte angegeben, in denen sich Anfänge einer nationalen Kultur bemerklich gemacht haben. So Thrakien, das Vaterland des Orpheus und anderer frühen Gestalten, das aber später so aus der griechischen Welt verschwunden ist, daß es nicht mehr für griechisch gegolten hat, ebenso Thessalien. Von Phthiotis, dem Vaterlande Achills, geht der gemeinschaftliche Name der Hellenen aus, ein Name, der nach Thukydides' Bemerkung in diesem zusammenfassenden Sinn ebensowenig beim Homer vorkommt wie der Name Barbaren, von denen sich die Griechen noch nicht bestimmt unterschieden. Der Name des Deukalion, des Sohnes des Prometheus, ist im Altertum sehr berühmt. Er soll aus dem Kaukasus stammen, nach Lokris gezogen sein, die Telchinen dorthin geführt[1]) und mit den Eingeborenen verbunden haben; an der nördlichen Küste habe er sich mit den

[1]) Die Verbindung Deukalions mit den Telchinen beruht möglicherweise auf einem Mißverständnis des Kollegbesuchers.

Kureten und Lalagern verbündet und die Stadt Lykoreia gebaut, später aus den Opuntischen Lokrern eine zweite Auswanderung bewerkstelligt, sie nach Thessalien getrieben, dort pelasgische Stämme verdrängt und ein Reich in Phthiotis begründet. Sein Sohn habe Hellen, dessen Söhne Amphiktyon, Äolus, Dorus und Xuthus geheißen, des letzteren Söhne Achäus und Ion. Von Amphiktyon wird erzählt, daß er einen Bund unter den kleinen Völkerschaften in Thessalien gestiftet habe. Es muß der Spezialgeschichte überlassen bleiben, die einzelnen Stämme und ihre Umwandlungen zu verfolgen. Im allgemeinen ist anzunehmen, daß die Stämme und Individuen leicht ihr Land verließen, wenn eine zu große Menge von Einwohnern dasselbe überfüllte, und daß infolgedessen die Stämme sich im Zustande des Wanderns und der gegenseitigen Beraubung befanden.

Thukydides gibt in der Einleitung zu seinem Geschichtswerke die wesentlichen, substantiellen Momente dieser Entwicklung an, die freilich kein großes Ergebnis haben für das Spezielle, aber immer das Wesentliche bleiben, wovon das andere abhängt. Er bestätigt die häufigen Wanderungen auf eine zuverlässige Weise. Er sagt, die Stämme haben leicht ihr Land verlassen, wenn sie von anderen, die stärker waren, getrieben wurden; weil es keinen Handel gab, keine Kommunikation, sie nur dürftigen Lebensunterhalt für den Tag gehabt hätten, gaben sie leicht nach. Besonders wenn sie guten Boden hatten, sei Ungleichheit des Reichtums entstanden; dadurch seien Zwistigkeiten aufgetreten, und sie seien den Plünderungen durch andere ausgesetzt gewesen. Hier sagt er, daß Attika wegen der Unfruchtbarkeit seines Bodens von fremder Einwanderung frei war; dagegen haben sich viele Fremde unter den Athenern niedergelassen, so daß sie bald Kolonien aussandten. Einer der Stämme auf dem Kontinent habe immer den andern beraubt, und noch jetzt, sagt er, führen die Ozolischen Lokrer, Ätolier und Akarnanen die alte Lebensart; auch hat sich bei ihnen die Sitte, Waffen zu tragen, aus dem alten Raubwesen erhalten. Von den Atheniensern sagt er, daß sie die ersten waren, welche die Waffen im Frieden ablegten. Jene alten Stämme müssen in spezialgeschichtlicher Rücksicht in Betracht kommen; dem höheren, schönen griechischen Geiste sind sie fremd geblieben. Auch

zu Polybios' Zeit herrschte bei ihnen noch ein Zustand des Raubens und der Ungerechtigkeit. Die Sage reicht bis zu der Zeit hinauf, da der Boden nicht bearbeitet worden sei, Eicheln die Nahrung der Bewohner gebildet und sie im Kampf mit wilden Tieren gelebt hätten (noch zu Herodots Zeit hausten viele Löwen am Nestus und Achelous, und in Akarnanien gab es noch zu Thukydides' Zeit eine Brut von Löwen). Zahmes Vieh und Menschen, Weiber und Kinder, waren Gegenstand des Raubes; die weggeführten Menschen wurden zu Sklaven gemacht. Griechenland war also in diesem Zustande der Unruhe, der Unsicherheit, der Räuberei, und seine Völkerschaften fortwährend auf der Wanderung.

Das zweite Element des nationalen Lebens bei den Griechen ist das Seewesen. Sie wurden durch die Natur zu einem amphibischen Leben eingeladen und versuchten sich schon früh zur See. Es war nicht so ein der Erdscholle Adskribiertsein wie im Morgenlande; wie sie sich frei auf dem Lande ausbreiteten, so schwebten sie frei auf dem Wasser, weder gleich den nomadischen Völkerschaften umherschweifend noch wie die Völker der Flußgebiete verdumpfend. Wir sehen schon frühe bei ihnen eine lebhafte Schiffahrt, die aber nicht so sehr den Handel als den Raub bezweckte. Die Meere wurden durch fremde Seeräuber sehr beunruhigt. In dieser Hinsicht zeichneten sich besonders Karer und Lykier aus; und wie wir aus Homer sehen, galt die Seeräuberei überhaupt noch gar nicht für eine Schande. Dem Minos von Kreta wird es zugeschrieben, daß er, mächtig zur See, eine Flotte ausgerüstet und die Seeräuber ausgerottet habe. Kreta kommt ein wichtiger Einfluß im Politischen zu; es wird als das Land gerühmt, wo zuerst die Verhältnisse fest wurden; es trat nämlich daselbst früh der Zustand ein, den wir nachher in Sparta wiederfinden, daß eine herrschende Partei war und eine andere, die ihr zu dienen und die Arbeiten zu verrichten gezwungen war. Die Athener haben eine Zeitlang unter kretischer Herrschaft gestanden; später hat Kreta griechische Kolonien angesiedelt. Es stand im Zusammenhang mit Ägypten.

Daß sich das Land- und das See-Element nicht dauernd vereinigt haben, beweisen die späteren Zeiten. Doch sehen wir die früher unterschiedenen Prinzipien des Seelebens, der Richtung auf das Meer, und des Landlebens hier nahe zusammen-

gerückt und später auch verbunden. Die Griechen sind nicht meerlos geblieben wie die Ägypter und Inder, auch nicht landlos wie die phönikischen Städte, die nur Knotenpunkte des Seeverkehrs bildeten; sondern die Beziehungen auf das Meer waren verbunden mit der Befestigung und Gediegenheit des Landbesitzes. Festes Land, festes Eigentum und Recht waren vorhanden, aber bewahrt vor der Verdumpfung in der Natur. Besonders in Athen selbst sehen wir dies hervortreten; zur Zeit Solons entstand eine Zwistigkeit, die den ganzen Zusammenhang der Stadt in Gefahr gebracht hat: die *πάραλοι*, Strandbewohner, und die Bürger, die sich mit ihrer Lebenstätigkeit ans Land hielten, standen sich gegenüber. In der Stadt Athen kam es zu einer Vereinigung; dies war das gebildetste Volk; es blieb nicht der Gegensatz wie in den andern Ländern, wo das Landprinzip, relativ gegen Athen, überwiegend war.

Ein drittes Element sind die Fremden, denen die Bildung fester Mittelpunkte zu danken ist. Es waren Einwanderer aus gebildeten, besonders asiatischen Nationen. Man kann Griechenland in dieser Hinsicht mit Nordamerika vergleichen, wohin sich Unzufriedene zogen, und es ist bekannt, daß die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in Griechenland zusammenhängen. Diesen Ursprung des sittlichen Lebens haben die Griechen mit dankbarem Andenken in einem Bewußtsein, das wir mythologisch nennen können, bewahrt: in der Mythologie hat sich die bestimmte Erinnerung der Einführung des Ackerbaues durch Triptolemos, der von Demeter unterrichtet war, erhalten, sowie die der Stiftung der Ehe usw. Dem Prometheus, dessen Vaterland nach dem Kaukasus hin verlegt wird, ist es zugeschrieben, daß er die Menschen zuerst gelehrt habe, das Feuer zu erzeugen und von demselben Gebrauch zu machen. Die Einführung des Eisens war den Griechen ebenfalls sehr wichtig, und während Homer nur von Erz spricht, nennt Äschylus das Eisen den skythischen Fremdling. Auch die Einführung des Ölbaumes, die Kunst des Spinnens und Webens, die Erschaffung des Pferdes durch Poseidon gehören hierher. Selbst das alte Orakel zu Dodona wird aus Ägypten hergeleitet.

Geschichtlicher als diese Anfänge ist dann die Ankunft der Fremden; es wird angegeben, wie die verschiedenen

Staaten von Fremden gestiftet worden sind. So wird Athen vom Kekrops gegründet, einem Ägypter, dessen Geschichte aber in Dunkel gehüllt ist. Athene und Neith werden von alters her zusammengestellt; auf der Akropolis wurde Athene vorgestellt als reitend auf einem Krokodile. Der Zusammenhang von Athen mit dem Orient, insbesondere Ägypten, ist eine unbezweifelbare Tatsache. Das Geschlecht des Deukalion wird, wie oben schon erwähnt, mit den unterschiedenen Stämmen in Zusammenhang gebracht. An dieser Fabel ist das wenigstens gewiß, daß eine Familie vom Kaukasus her nach Griechenland verpflanzt worden ist. Der Ursprung der Stämme wird in die Fremde verlegt. So kommt Pelops, der Sohn des Tantalos, aus Lydien; von ihm sagt Thukydides, er sei mit großen Reichtümern angekommen und habe sich damit Ansehen und Macht unter den Anwohnern verschafft. Die Pelopiden sind als mächtige Fürsten und Häupter von Völkern bekannt. Pelops hat den Peloponnes kultiviert, und nach des Eurystheus Tode haben seine Nachkommen Argos und Mykene beherrscht. Ferner wird Danaos aus Ägypten genannt; von ihm stammen Akrisios, Danae und Perseus ab. Danaos siedelte sich in Argos an. Besonders wichtig ist die Ankunft des Kadmos, phönikischen Ursprungs, mit dem die Buchstabenschrift nach Griechenland gekommen sein soll; von ihr sagt Herodot, daß sie phönikisch gewesen sei, und alte, damals noch vorhandene Inschriften werden angeführt, um die Behauptung zu unterstützen. Kadmos soll, der Sage nach, Theben gegründet haben. Auch Amphiktyon wird unter den Stiftern in Hellas genannt: er soll, wie oben erwähnt, in Thermopylä einen Bund zwischen mehreren kleinen Völkerschaften des eigentlichen Hellas und Thessaliens gestiftet haben, woraus später der große Amphiktyonenbund entstanden ist.

Wir sehen also eine Kolonisation von gebildeten Völkern, die den Griechen in der Bildung schon voraus waren; doch sind die Griechen durchaus nicht Ägypter oder Phönikier geworden, wie die Nordamerikaner als Engländer oder Europäer angesehen werden können. Sondern die Griechen haben diese fremden Anklänge durch ihren eigentümlichen Geist zur Selbständigkeit neu- und heraufgebildet. Deshalb kann man diese Kolonisation nicht mit der der Engländer in Nordamerika vergleichen, denn diese haben sich nicht mit den Einwohnern ver-

mischt, sondern dieselben verdrängt, während sich durch die Kolonisten Griechenlands Eingeführtes und Autochthonisches zusammenmischte. Die Zeit, in welche die Ankunft dieser Kolonisten gesetzt wird, steigt sehr weit hinauf und fällt in das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert vor Chr. Geburt. Kadmos soll Theben gegen das Jahr 1490 gegründet haben, eine Zeit, die mit dem Auszuge Mose's aus Ägypten (1500 Jahre vor Chr. Geburt) ungefähr zusammenfällt.

2. Die ältesten politischen Elemente.

Diese fremden Geschlechter sind der Ursprung der alten Königshäuser. Die Könige sind nicht die patriarchalischen Häupter einer Familie, Chefs eines Stammes, sondern Wesen höheren Abkommens, die zu ihren Untergebenen in dem Verhältnis einer abgeschlossenen höheren Kaste zu einer niederen stehen. Doch ist das eigentümliche Verhältnis nicht, daß die Gehorchenden als Kaste ihnen wären unterworfen gewesen, sondern dies ist es, daß sie imponiert haben durch höhere Bildung überhaupt, durch das Fremde ihrer Abkunft, dann durch Tapferkeit, Reichtum, Art der Bewaffnung, Einsicht und Weisheit, die Meinung überhaupt, kurz durch Bestimmungen, die als menschliches Übergewicht von Individuen übereinander angesehen werden können, Eigenschaften, die nicht ein Eigentümliches zu bleiben bestimmt sind, sondern auch von andern erworben werden können. Die Könige gehören Heroengeschlechtern an, die göttlichen Ursprungs sind; aber es ist dabei nicht vorgestellt, als ob ihnen, wie etwa den Brahminen, höhere Qualität zukäme.

Erst jetzt tritt ein etwas klarer politischer Zustand ein; mit solchen Mittelpunkten der Individualität, des Heroismus, bilden sich Mittelpunkte der Verteidigung gegen Räuberei und werden auf höheren Punkten Befestigungen angelegt. So sehen wir Burgen entstehen, die ersten Denkmäler griechischer Baukunst. Die Mauerwerke, aus denen die alten Burgen bestanden und von denen noch viele vorhanden sind, wurden in Argolis zyklopische genannt; man hat sie in neueren Zeiten aufgesucht und auch gefunden, da sie wegen ihrer Festigkeit unzerstörbar sind. Diese Mauern sind zum Teil aus unregelmäßigen Blöcken, deren Zwi-

schenräume mit kleinen Steinen ausgefüllt wurden, zum Teil aus sorgfältig ineinander gefügten Steinmassen konstruiert. Solche Mauern sind die von Tiryns und von Mykenä. Noch gegenwärtig erkennt man das Tor mit dem Löwen von Mykenä am Schatzhause des Atreus nach der Beschreibung des Pausanias. Von Prötos, der in Argos herrschte, wird angegeben, daß er die Zyklopen, welche diese Mauern gebaut, aus Lykien mitgebracht habe. Man nimmt jedoch an, daß sie von den alten Pelasgern errichtet worden seien. Das Eigentümliche ist, daß, als man dieser Form von Mauern weiter nachforschte, man sie auch anderswo gefunden hat, auf Kreta, auf Cerigo, Melos, in Smyrna, auch in Italien, Sardinien und bis nach Spanien. Auf den von solchen Mauern geschützten Burgen legten die Fürsten der Heroenzeit meist ihre Wohnungen an. Besonders merkwürdig sind die von ihnen gebauten Schatzhäuser, dergleichen das Schatzhaus des Minyas zu Orchomenos, des Atreus zu Mykenä sind.

Diese Burgen wurden nun die Mittelpunkte für kleine Staaten: sie gaben eine größere Sicherheit für den Ackerbau, sie schützten den Verkehr gegen Räuberei. Doch wurden sie, wie Thukydides berichtet, nicht am Meere unmittelbar angelegt, sondern gegen die Seeräuber etwas vom Meere entlegen. Mochten aber die Mittelpunkte der Bildung in Griechenland landeinwärts oder unmittelbar am Meere gelegen sein, sie waren durchaus verschieden von denen in den früheren Ländern, deren Mittelpunkte entweder gar nicht mit dem Meere zusammenhingen oder gar keine andere Beziehung als die auf das Meer hatten wie in Phönikien, das ganz ohne Gelegenheit war, im innern Lande festen Fuß zu fassen, oder wie Karthago und Milet, das sechzig bis siebzig Kolonien nach auswärts schickte, ohne sich im Lande auszubreiten. In Griechenland dagegen haben die Völker eine feste Basis im Lande, ohne sich gegen die See abzuschließen.

Wir beobachten hier die Anfänge der Kunstfertigkeit in der Bearbeitung der Naturgegenstände. Der Mensch verhält sich praktisch zur äußerlichen Natur, weil er Bedürfnisse hat; er erhebt die Natur noch nicht zum Zeichen seiner selbst, sondern er gestaltet sie um und reibt sie auf. Der Mensch geht aber dabei vermittelnd zu Werke. Die Naturgegenstände,

mit denen er zu tun hat, sind selbständig, rauh, hart, Widerstand leistend; um sie zu seinem Gebrauche zurechtzumachen, schiebt er andere Naturdinge ein, verwendet die natürlichen Dinge gegen die natürlichen Dinge, indem er seine Körperlichkeit spart, verbirgt, nicht dem Aufreiben aussetzt. Der Mensch findet in der Natur Werkzeuge der mannigfaltigsten Art; sie machen dem Menschen Ehre. Es ist die List der Vernunft, wodurch die Natur gegen die Natur gekehrt wird, daß nicht die plumpe Äußerlichkeit ihn überwältigt. Diese menschlichen Erfindungen gehören dem Geist an, und so ein Werkzeug, das ein Mensch erfindet, ist höher als ein Naturding; denn es ist ein geistiges Gebilde. Diese Werkzeuge, die zunächst für das Praktische sind, sind von den Griechen selbst sehr hochgeachtet worden; es ist besonders ein Zug im Homer, wie die Menschen sich dessen freuen, Gerätschaften mancherlei Art sich hervorgebracht zu haben, daß so etwas, was uns durch den Gebrauch ganz gleichgültig geworden ist, hochgeschätzt wird, der Mensch sich seiner Erfindungen freut. Die Sitten sind noch sehr einfach; die Fürsten bereiten sich selbst das Essen zu, und Odysseus zimmert sich selbst eine Bettstatt aus einem Feigenbaum. Ausführlich wird erzählt, wie das Szepter Agamemnons entstanden ist; der Türen, die sich in Angeln drehen, der Rüstungen, Dreifüße und anderer Gerätschaften, sowie ihres Gebrauchs wird mit Behaglichkeit Erwähnung getan; es verrät sich besonders die Empfindung, daß es sich um geistige Gebilde handelt. In der dankbaren Erinnerung der Griechen ist, das sahen wir bereits, das meiste aufbewahrt worden sowohl von den Künsten, die von außen an sie kamen, als von denen, die bei ihnen erfunden wurden. Der Grieche hat die Anfänge der Kultur ausgeschmückt und als göttliche Gaben verehrt; daß er des Feuers habhaft geworden ist, schreibt er dem Prometheus, die Kunst der Pferdezucht dem Poseidon, die Pflege des Ölbaums, die Erfindung der Weberei der Pallas zu. Damit wird der menschlichen Erfindung, insofern sie die natürlichen Dinge bezwingt und sie sich für den Gebrauch aneignet, die höchste Ehre erwiesen.

Den eigentlichen politischen Zustand betreffend, so ist angegeben worden, daß von jenen Königshäusern die erste Festigkeit eines Zusammenlebens ausging. Das Verhältnis der Fürsten zu den Untertanen und untereinander selbst erkennen

wir am besten aus dem Homer. Es war ein Verhältnis des Zutrauens, mehr aber noch der Furcht. Das Recht zu regieren beruhte teils auf der Geburt, vorzüglich aber auf persönlicher Überlegenheit. Die Autorität war nicht für sich fest und gegründet, sondern hatte Tapferkeit, Mut, Verständigkeit zu ihrer wesentlichen Bedingung. Die Fürsten sind keine Unterdrücker; sie werden aber auch nicht durch das Bedürfnis fester Gesetze zur Herrschaft geführt. Sondern der Zusammenhang zwischen König und Untertan ist sehr locker, ein sogenanntes Interesse für den König hat der Untertan nicht. Wir sehen dieses auch in den Tragödien, wo die Heroen mehr für sich dastehen und ein eigenes Recht haben. Es besteht nur ein ganz loses persönliches Verhältnis, beruhend auf dem allgemeinen Bedürfnisse, zusammengehalten zu werden und dem Herrscher ohne Neid und üblen Willen gegen denselben zu gehorchen. Die Könige aus diesen Heroengeschlechtern haben die Gewohnheit, zu befehlen; sie sind die Anordner. Das Bedürfnis der Ordnung hebt sie über die andern empor. Diese Zustände sind den späteren einer monarchischen Verfassung durchaus nicht gleichzustellen. Der Fürst hat die persönliche Autorität, die er sich zu geben und die er zu behaupten weiß; da aber diese Überlegenheit nur die individuell heroische ist durch das persönliche Verdienst, so hält sie nicht lange aus. So erzählt Homer, wie sich Achill im Hades bei Odysseus nach seinem Vater erkundigt, von dem er meint, weil er alt geworden, werde man ihn wohl jetzt nicht mehr ehren. Weil Telemach jung war und noch nicht die Tapferkeit und Besonnenheit des Mannes hatte, sein Gut zu schützen, so sehen wir, wie die benachbarten Fürsten gewaltsam sein Gut sich angemaßt und nicht nur seine Stammeswürde nicht geehrt, sondern auch sein Eigentum nicht respektiert haben. In der Ilias haben wir einen König der Könige, den Chef der ganzen Unternehmung, und die andern Könige und Mächtigen umgeben ihn und bilden einen gemeinschaftlichen Rat, in dem jeder seine Persönlichkeit geltend macht. Sie geben nicht bloß Stimmen ab, sondern jeder vertritt seine Meinung, und der Fürst richtet sich einerseits danach und beschließt andererseits das, was nach ihrem Willen geschehen kann. So kann von unumschränkter Herrschaft nicht die Rede sein. Er wird geehrt, muß es aber so einrichten, daß er den andern ge-

fällig ist; er erlaubt sich Gewalttätigkeit gegen Achill, der sich aber deswegen auch von der Gemeinschaft des Kriegführens lossagt. So lose ist die Verbindung der Fürsten mit ihrem Anführer; es ist eine Aristokratie, wie wir sie auch bei den nördlichen Fürstentümern in Indien beobachtet haben.

Ebenso lose ist das Verhältnis der besonderen Fürsten zur Menge. Unter dieser befinden sich auch solche Personen, die weiser, angesehener, tapferer, in Waffen geschickter sind als andere. Diese wollen auch gehört sein; ihre Einwilligung, Teilnahme wird erfordert zu etwas Gemeinschaftlichem. Die Völker kämpfen nicht als Söldner des Fürsten in seinen Schlachten; sie werden nicht hineingetrieben wie eine stumpfe, leibeigene Herde, etwa eine indische Kaste. Auch fechten sie nicht für ihre eigene Sache, sondern als Zeugen der Taten und des Ruhmes ihrer Fürsten, geneigt, beides durch eigene Kraft zu erhöhen und den Fürsten, wenn er in Not käme, zu verteidigen. Die Führer auf ihren Wagen haben die Infanterie hinter sich, die, umgekehrt wie bei uns, die Fürsten sich herumschlagen läßt und nur, wenn der Führer fällt, zur Hilfe kommt und kämpft, um nicht die Schande auf sich kommen zu lassen, daß die Leiche oder die Waffenrüstung ihres Feldherrn von den Feinden erbeutet wird. Das Verhältnis ist also sehr lose, wie denn der ganze Krieg nicht Sache des Volkes ist. Dabei aber ist zwischen dem Volke und den Fürsten keine Disharmonie vorhanden. Doch ist im griechischen Lager auch Thersites eine ewige Gestalt von unsterblicher Geburt, die immer wiederkehrt, ein schmähsüchtiger Mensch, der die Könige tadelt. Er ist klein, bucklicht, wird von Odysseus mit dem Stabe gezüchtigt und von den andern ausgelacht, ein demagogischer Umtreiber, mit dessen Trotz und Pochen es gleich vorüber ist, der Tränen vergießt und sich scheu zurückzieht.

Es ist bei Homer unter den Menschen eben so, wie es bei ihm ist, wo er den Olymp darstellt. Zeus ist Oberhaupt, und die andern Götter fürchten ihn; aber sie hadern auch mit ihm. Jeder von ihnen hat einen eigenen Willen; Zeus respektiert sie und sie ihn. Er tut gewöhnlich, was sie wollen. Er poltert wohl, zankt sie bisweilen aus und droht ihnen, und sie lassen ihm dann seinen Willen oder ziehen sich schmollend zurück. Aber sie lassen es nicht aufs Äußerste

ankommen, sie meinen, man müsse es doch mit ihm halten; und schließlich macht er es so, daß er dem einen dies, dem andern jenes gewährt und sie auch zufrieden sind. Es besteht also in der irdischen wie in der olympischen Welt nur ein lockeres Band der Einheit. Die Königswürde gewährt im ganzen den Völkern wenig, und wenn die Vereinbarung der Völker einmal zur Gewohnheit geworden ist, dann bedeutet der König nicht mehr viel. Im Kriege ist der Tapferste der beste Feldherr; der Beste beim Opfern und Gesetzegeben ist der Weiseste. Dieses Königtum muß mit der Monarchie noch gar nicht verglichen werden. Das Bedürfnis der Monarchie wird erst notwendig in einer reiferen Gesellschaft. Hier ist noch nicht die Entwicklung des gesellschaftlichen Verbandes vorhanden, wo die Erbfolge der Fürsten notwendig wird. Es ist unendlich wichtig, diesen Unterschied zu fassen. Jene Vereinigung unter einem Oberhaupt, ohne eigentliche Gesetze, wo nur Mut, Tapferkeit einen Vorzug gibt, kündigt eben das Unreife in dieser Bildung an; Zufälligkeit, Willkür gilt in Ansehung der Heroen, der Herrschenden. Die Leidenschaft Achills setzt sich durch, und auch die Leidenschaften der Fürsten gegen die Untergebenen machen sich geltend.

Solche Königswürde hat bei weiterer Bildung bald absterben müssen. Sie ist in Griechenland nur durch sich selbst überflüssig geworden, nachdem sie geleistet, was sie zu leisten hatte. Wir sehen die alten Königshäuser aussterben; und es ist eigentümlich, daß sie ohne Kampf und ohne Haß ausgegangen sind. Einerseits sind sie auf natürliche Weise erloschen. Diese alten Geschlechter von fremdem Ursprunge sind untergegangen, haben sich mit dem andern Volke vermengt. So die Tochter des Kleisthenes zu Sikyon; sie ging mit ihren Schätzen nach Athen und heiratete dort den Bürger Megakles. Viele alte Geschlechter, z. B. das des Plato, führen ihren Ursprung auf solche Abstammung zurück. So hat noch in späten Zeiten zu Athen die Nachkommenschaft des Kekrops bestanden. Anderseits sind die Königshäuser häufiger noch durch gegenseitige Aufreibung untergegangen oder durch individuelle Greuel in ihrer eigenen Mitte verkommen. Das Eigentümliche dabei ist, daß diese Umwälzung sich auf die Königshäuser beschränkt hat, daß die Völker keinen Anteil an ihrem Schicksal und ihren Handlungen nehmen. In Rom wurden die

Könige vertrieben; in Griechenland ist ihr Bild immer in geehrter Erinnerung geblieben. Die Königshäuser sind hier isoliert geblieben und haben sich allen Leidenschaften überlassen. wodurch sie zugrunde gingen. Gewalttätigkeiten und andere äußere Ursachen haben sie gestürzt. Doch findet sich in sämtlichen griechischen Staaten kein Haß gegen die Königshäuser. Sie werden nicht durch Kampf von seiten der Völker beseitigt; man läßt die Familien der Herrscher vielmehr im ruhigen Genuß ihres Vermögens, ein Zeichen, daß die darauf folgende Volksherrschaft nicht als etwas absolut Verschiedenes betrachtet wird. Wie sehr stechen dagegen die Geschichten anderer Zeiten ab!

Von diesen Königsgeschlechtern erzählt uns die Geschichte eine Menge Greuel und Verbrechen; die Hauptweise ihres Verfalls ist, wie gesagt, der Untergang durch solche Greuel. Insofern findet hier eine Ähnlichkeit mit den alten fränkischen Königsgeschlechtern statt. Leidenschaften, Willkür brechen hier ungebändigt los. Doch ist das Verhältnis hier noch einfacher. Gesetzlichkeit als Sittlichkeit gilt noch nicht; es ist hier noch keine Innerlichkeit des Gewissens, noch kein Gesetz, noch keine Kirche zu scheuen. Was den König hält, ist die Zufälligkeit des einzelnen Charakters; er steht auf einem Punkte, wo er der Leidenschaftlichkeit, der Willkür preisgegeben sein kann. Dabei bleiben die Völker ganz außerhalb des Interesses. Was die Könige tun, tun sie für sich; es ist keine eigentliche sittliche Verbindung zwischen ihnen und den Völkern vorhanden. So ist es auch in der Tragödie: das Volk macht den Chor aus, spielt eine passive Rolle, läßt die Heroen alles machen, ohne einzugreifen, so daß diese kein gemeinschaftliches Recht mit ihren Völkern haben. Die Heroen verrichten die Taten und tragen die Schuld; das Volk appelliert nur an die Götter. Wir sehen den Anteil der Empfindung, aber nicht der Handlung. Es ist keine richtende Gewalt vorhanden über solche Individuen, weder äußerlich in Gesetzen, noch innerlich im Gewissen. Ihre Leidenschaften wirken zerstörend, aber nur für sie, nicht für das Volk. Das Volk erscheint getrennt von den Königshäusern, und diese gelten als etwas Fremdartiges, als etwas Höheres, das seine Schicksale in sich auskämpft und ausleidet. Deswegen ist es, daß solche Individualitäten vornehmlich Gegenstand der Kunst

besonders der dramatischen, sein können, weil sie durchaus außer dem Verhältnis erscheinen, selbständig für sich wollen, beschließen und mehr auf individuelle Weise ihr Schicksal erleiden, so daß sie nicht auf allgemeine Weise handeln, sondern als Individuen, und auch, was gegen sie geschieht, absolute Tat von Individuen als solchen ist. Sie werden nicht durch allgemeine Gesetze geleitet, die für jeden Bürger gelten; ihre Tat und ihr Untergang ist individuell. Geschichtlich haben diese Herrscherhäuser sich das Verdienst erworben, das räuberische, unstete Leben zu festen Punkten vereint zu haben (Theseus); nachdem dies geschehen war, haben sie sich verloren. Die Griechen aber haben die Königsgeschlechter der alten Zeit immer in Ehren gehalten.

Auffallen muß uns, daß dieser Punkte einer selbständigen Herrschaft eine solche Menge entstanden ist. Das hat seinen Grund in der bemerkten Fremdartigkeit und Unstetigkeit der Völkerschaften. In dem hier vorliegenden Verhältnisse ist keine despotische Gewalt vorhanden, die eine Einigung aus sich heraus bewirkt hätte wie in Asien. Hier ist das Individuum als solches nicht mehr unberechtigt; auch ist das andere Prinzip eines abstrakten Zwecks nicht vorhanden, das die Individuen unterwerfen könnte. Nur einmal ist Griechenland vereinigt gewesen, bei der Unternehmung gegen Troja. Selbst in diesen Krieg aber sind die Akarnanen nicht mitgezogen. Es war also bei diesen Verhältnissen und in diesem Zustande etwas Auffallendes und Großes, daß ganz Griechenland zu einer Nationalunternehmung zusammenkam und daß damit eine weitere Verbindung mit Asien begann, die für die Griechen sehr folgereich war. (Der Zug des Iason nach Kolchis, dessen die Dichter ebenfalls Erwähnung tun und der diesem Unternehmen voranging, ist dagegen gehalten etwas sehr Vereinzeltes gewesen.) Als Veranlassung dieser gemeinsamen Angelegenheit wird angegeben, daß ein Fürstensohn aus Asien sich der Verletzung des Gastrechts durch Raub der Frau des Gastfreundes schuldig gemacht habe. Agamemnon versammelt die Fürsten Griechenlands durch seine Macht und sein Ansehen; Thukydides schreibt seine Autorität sowohl seiner angeerbten Herrschaft als auch der Seemacht zu, worin er den andern weit überlegen war; doch scheint es, daß die Vereinigung ohne äußere Gewalt zustande kam, und daß das Ganze sich auf einfache

persönliche Weise zusammengefunden hatte. Die Hellenen sind dazu gekommen, in einer Gesamtheit aufzutreten, wie nachher nie wieder. Der Erfolg ihrer Anstrengungen war die Eroberung und Zerstörung von Troja, ohne daß sie die Absicht hatten, dasselbe zu einem bleibenden Besitze zu machen. Ein äußerliches Resultat der Niederlassung in diesen Gegenden ist also nicht erfolgt, ebensowenig als die Vereinigung der Nation zu dieser einzelnen Tat eine dauernde politische Vereinigung geworden ist. Zur Entstehung eines politischen Ganzen war der Krieg erfolglos; die Vereinigung war ephemer, so wie die Kreuzzüge von der Christenheit unternommen wurden, die als ein Ganzes, zu einem Zwecke Verbundenes erschien. Aber nur für einmal, zur Eroberung des Heiligen Grabes, war sie so zusammengebracht; keine weiter begründete Gestaltung eines Ganzen ist daraus gefolgt, sondern die christlichen Reiche sind nach Erreichung, oder vielmehr nach Verfehlung ihres Endzwecks auseinandergefallen und haben sich nach diesem Momente der Vereinigung isoliert. Die Einheit, die hervorgekommen ist, war die Einheit der Bildung überhaupt. Die Kreuzzüge sind der Trojanische Krieg der eben erwachenden Christenheit gegen die einfache, sich selbst gleiche Klarheit des Mohammedanismus.

In jenem Unternehmen, das Griechenland als ein Ganzes ausführte, hat der Dichter der Vorstellung des griechischen Volkes ein ewiges Bild ihrer Jugend und ihrer Tugend gegeben, ein Bild der Bildung, durch die Phantasie aus der Wirklichkeit in die Vorstellung übersetzt, und das Bild dieses schönen menschlichen Heldentums hat dann ihrer ganzen Entwicklung und Bildung vorgeschwebt.

Zu einer politischen Einheit sind, wie gesagt, die Griechen nicht wieder gelangt. In den Kriegen gegen die Perser waren sie gar nicht mehr einig. Die Verbindung durch die Amphiktyonen blieb immer etwas ganz Unkräftiges und hat nicht sowohl in der Wirklichkeit wie in der Vorstellung bestanden. Durch Föderativbestimmungen ist nicht der einzelne Staat geschützt worden; eine wirkliche Verbindung durch Traktate ist nie zustande gekommen. Das einzige, was einem solchen Volke zur Seite gestanden hat, war die ehrende Vorstellung. Die Lakedämonier haben das unheilige Werk vollbracht, ein freies Volk, die Messenier, zu unterjochen und zu Sklaven zu

machen; und erst nach Jahrhunderten hat Epaminondas dies Unheilige aufgehoben. Ebenso haben die Lakedämonier nach der Eroberung Platääs die gesamte Bürgerschaft, Mann für Mann, getötet. Nur bei dem Untergange des alten Griechenlands hat Alexander von Makedonien, der zweite griechische Jüngling, die Griechen wieder vereinigt, er, der ebenso ein Grieche wie auch ein Nichtgrieche ist.

Vor und in dem Trojanischen Kriege haben wir eine Menge von freilich oft sich widersprechenden und ins Mythologische gehenden Tatsachen; diese Zeit endigt mit der Eroberung des Peloponnes durch die Herakliden. Dieser Zug der Herakliden war die letzte Wanderung, nach der in Griechenland ein ruhiger Zustand eintrat, dem die Gründung fester Punkte hatte voraufgehen müssen. Mit dieser Epoche fällt ein großes Dunkel ein, das mehrere Jahrhunderte andauert. So mannigfaltig die Vorfallenheiten bis dahin sind, so arm wird die Geschichte jahrhundertelang darauf. Es ist eine trübe Zeit, die noch trüber gemacht wird durch die sogenannte höhere Kritik; denn diese wirft alles über den Haufen, was die Griechen selbst glaubten. Man sollte doch meinen, daß Herodot und Thukydides es besser gewußt haben als alle neuesten Kritiker. Was wir feststellen können, ist, daß sich eine Menge jener festen Punkte zu besonderen Gemeinden ausbilden; diese Gemeinden existieren für sich ohne äußeren Zusammenhang, so daß nur wenige Begebenheiten, an denen mehrere teilnehmen, in diesen Zeitraum fallen. Thukydides berichtet, es sei wenig Allgemeines geschehen: ein Krieg zwischen Chalkis und Eretria — beide sandten Kolonien aus —, an dem mehrere Völkerschaften sich beteiligten; doch ist von seinen Folgen wenig bekannt. Weiter führt Thukydides aus dieser Periode an, daß die Städte für sich lebten, einzeln für sich bestanden und sich bekriegten, etwa in kleinen Fehden mit den Nachbarorten. Wir treffen nur ganz partielle Verbindungen; übrigens erzählt Thukydides, daß die Städte in sich Gedeihen gehabt haben und besonders durch Handel aufgeblüht sind, daß sie sich durch ihren Handel Macht und Reichtum erwarben und stark genug wurden, Kolonien auszuführen, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen nicht mehr miteinander vertragen konnten. Auf gleiche Weise sehen wir im Mittelalter die Städte Italiens, die sowohl innerhalb als nach außen zu im beständigen Kampf begriffen

waren, zu einem so hohen Flore gelangen. Bei den Kriegen handelt es sich um ganz oberflächliche Zwistigkeiten. Ein Krieg, wie ihn die Spartaner gegen die Messenier führten, der. wie erwähnt, mit der Unterjochung und Sklaverei eines ganzen Volkes endete, ist freilich eine besondere, für sich wichtige Erscheinung, betrifft aber auch nur das Verhältnis zwischen isolierten Punkten.

Die Städte haben auch Zwistigkeiten innerhalb ihrer selbst; die Aussendung so vieler Kolonien nach allen Seiten hin erklärt sich oft daraus, zeigt aber zugleich das Gedeihen der Städte. Die Athener sandten, wie Thukydides sagt, Kolonien nach Asien (Ionien und einer Menge Inseln), die Peloponnesier nach Italien und Sizilien. Die dort entstandenen Städte legten dann wieder Töchterkolonien an, wie z. B. Milet, das viele Städte an der Propontis und am Schwarzen Meere gründete. Diese Ausschickung von Kolonien, besonders im Zeitraum nach dem Trojanischen Kriege bis auf Cyrus, ist hier eine eigentümliche Erscheinung. Man kann sie also erklären. In den einzelnen Städten hatte das Volk die Regierungsgewalt in den Händen, indem es die Staatsangelegenheiten in höchster Instanz entschied. Durch die lange Ruhe nun nahm die Bevölkerung und Entwicklung sehr zu, und ihre nächste Folge war die Anhäufung eines großen Reichtums, mit welchem sich zugleich immer die Erscheinung von großer Not und Armut verbindet. Es wird angegeben, daß es an Land gemangelt habe, so viele Bewohner zu ernähren; wenn sich die Tätigkeit der Bewohner für ihren Unterhalt auf Ackerbau beschränkt, noch keine Industrie vorhanden ist, so erreicht die Bevölkerung bald die ihr bestimmte Grenze. So war es in den Städten Griechenlands. Industrie in unserm Sinne gab es nicht, und die Ländereien waren bald besetzt. Trotzdem ließ sich ein Teil der ärmeren Klasse nicht zur Lebensweise der Not herabdrücken, denn jeder fühlte sich als freier Bürger. Das einzige Auskunftmittel blieb also die Kolonisation; in einem andern Lande konnten sich die im Mutterlande Notleidenden einen freien Boden suchen und als freie Bürger durch den Ackerbau bestehen. Auch zufällige Umstände, Faktionen, Mißwachs veranlaßten Kolonisationen. Die Kolonisation war somit ein Mittel, einigermaßen die Gleichheit unter den Bürgern zu erhalten; aber dieses Mittel

ist nur ein Palliativ, indem die ursprüngliche Ungleichheit, welche auf der Verschiedenheit des Vermögens begründet ist, sofort wieder zum Vorschein kommt. Die alten Leidenschaften erstanden mit erneuter Kraft, und der Reichtum wurde bald zur Herrschaft benutzt: so erhoben sich in den Städten Griechenlands Tyrannen. Thukydides sagt: Als Griechenland an Reichtum zunahm, sind Tyrannen in den Städten entstanden, und die Griechen haben sich eifriger auf das Seewesen gelegt. Die Tyrannen in den Städten kommen um die Zeit auf, wo Cyrus die Persische Monarchie stiftete und die Griechen Kleinasiens seiner Herrschaft unterwarf. Um diese Zeit fängt denn auch die eigentliche Entwicklung und das Interesse Griechenlands an; wir sehen die Staaten nun in ihrer partikulären Bestimmtheit.

3. Die Anfänge des geistigen Lebens.

a) Die Voraussetzungen der Bildung.

In die Periode Griechenlands, während deren im ganzen Dunkel herrscht, weil da wenig der Geschichte Würdiges geschehen ist, fällt das Aufkeimen, die Entwicklung und Selbstbestimmung des griechischen Geistes, der als ein gebildeter hervortritt, als einer, der eine feste Gestalt gewonnen hat. Am Ende dieses Zeitraums der isolierten innerlichen Entwicklung der besonderen Teile des Landes und Volkes erscheint der eigentümliche griechische Geist in seiner bestimmten Gestalt.

Worin die Griechen ein einiges Volk gewesen sind, das ist ihre Bildung. Durch diese haben sie sich selbst von den andern ausgeschieden, denen sie den Namen der Barbaren gaben. Im Felde griechischer Kunst und Wissenschaft fühlt jeder von uns sich heimisch und findet dort seinen Genuß. Hier fängt der bewußte Zusammenhang der Kette der Tradition an.

Was wir empfangen haben, ist aber für uns auch zunächst ein Fremdartiges gewesen, und indem wir es uns aneignen und erschaffen, bilden wir ein Neues. So hat auch die griechische Bildung eine gebildete Voraussetzung, an der das Volk sich hervorgebildet, die es aber zugleich auch um-

gearbeitet hat. Historisch sieht es ganz so aus, als ob sie die Bildung ganz aus sich erzeugt und auch den ganzen Fortgang selbst gemacht hätten. Doch haben sie dankbar die Erinnerung an die ersten Stufen der natürlichen Bildung aufbewahrt, z. B. die Einführung des Ackerbaus und der Ehe haben sie durch den Mythos gefeiert; auch die Bereitung des Feuers schreiben sie dem Prometheus zu. Der ganze geschichtliche Zustand weist darauf hin, daß ihnen viele Künste, technische Fertigkeiten und andere Bestimmungen vom Meere her zugekommen sind. Ist doch auch besonders der Osten Griechenlands gebildet, weniger der Westen, von dem manche Teile wie Akarnanien, Ätolien roh und wild, Epirus ganz ungebildet geblieben sind. So ist selbst in der Römerzeit noch der ätolische Bund mehr ein Bund des Unrechts. Selbst heutzutage existieren noch die rohen Albanesen. Der westliche Peloponnes wiederum, Elis, ist das abstrakte Moment der Bildung, wo die Spiele und Opfer niedergelegt sind.

Den Mittelpunkt der griechischen Bildung macht die schöne Kunst. Diese haben die Griechen weder durch aktive Eroberung erhalten wie die Römer, noch durch passive wie die Gallier. Wir Deutschen haben einesteils die Kunst auch auf diese letztere Weise erworben; andernteils aber haben wir sie auch ausdrücklich gelernt, und auch dies trifft für die Griechen nicht zu. Es zeigt sich eine konsequente Folge ohne Sprung; auch ist das eigentlich spezifisch Griechische nirgends außerhalb zu treffen. Anderseits konnte der Fortgang im Mechanischen und Verständigen bleiben, wie man die Anfänge empfangen hatte, auch die verständige Wissenschaft, z. B. Steine behauen, Geometrie. Dagegen Geistiges wird in sich selbst fortgebildet, durchläuft selbständige Stufen, und so hat auch die griechische Bildung sowohl ihre Voraussetzung wie ihr eigenes geistiges Prinzip.

Eine weitere Voraussetzung der griechischen Bildung ist der friedliche Zustand, der dort etabliert ist durch die Könige und durch die Heroen. Das Feindliche, was hatte überwunden werden müssen, war besonders der Raubzustand zur See und zu Lande; wir haben gehört, daß nach Thukydides der friedliche Zustand zur See durch Minos hergestellt wurde, während er zu Lande erst später eintrat. Die Lokrer z. B. trieben noch lange ihr räuberisches Unwesen. Ein hauptsächliches

Moment der Feindschaft bei ungebildeten Völkern war hier freilich von vornherein nicht vorhanden, nämlich das der Rachekriege zwischen einzelnen Stämmen. Eroberungskriege entstanden erst später nach Bildung fester Staaten. Da aber die Griechen nicht nach Stämmen natürlich geschieden, sondern aus Vermischung entstanden waren, so hatten Stammesfehden dort keinen Platz. Es bestand kein patriarchalisches Familienverhältnis, das dem Menschen es hätte ersparen können, sich selbst erst tüchtig zu machen. Denn in der Familie gilt der Mensch zwar von Hause aus, darum aber auch nicht für sich, sondern nur durch die Familie. Insofern ist Griechenland mit Nordamerika zu vergleichen, daß es sich in der Nähe der großen Massen Asiens vielfach von den dortigen Elementen durchzogen, berührt und vermischt fühlte. Erst weiter im Westen haben natürliche Stämme sich mehr sondern können. Im eigentlichen Griechenland aber wurde so die Gesellschaft das Wesentliche, Hochgeachtete, demgemäß das Individuum sich zu benehmen lernen mußte, weil es nicht von Hause aus darin war. Was zu solcher Lebensführung gehörte, erschien daher als individuell, selbständig. Außer diesen Elementen fanden noch vielfache geistige Anregungen aus der Fremde statt, aus Ägypten, Kleinasien, Kreta. Ebenso erzeugten die eigenen alten Hin- und Herwanderungen ebenso viele natürliche, rein geistige Gärungsstoffe, die bei der nachher eintretenden innerlichen Ruhe zur Bildung ausschlagen mußten. So sind denn die Athener die ersten, die im Frieden das Tragen von Waffen unterlassen und zum Unterschiede von den Barbaren dadurch die früheste Bildung bekunden.

b) Die Anfänge der Kunst.

In diesem friedlichen Zustande sehen wir aber nun den unendlichen Trieb der Individuen aufgehen, sich zu zeigen, zu bekunden, was jeder aus sich machen kann, und dann durch das, was er dadurch bei den andern gilt, sich zu genießen. Es sind die Anfänge der schönen Kunst. Der sinnliche Genuß ist nicht mehr die Basis ihres Friedens; darum regiert sie auch nicht mehr der Aberglaube, Stumpfsinn, Abhängigkeit von der Natur. Sie sind zu kräftig erregt, zu sehr auf ihre Individualität gestellt, um die Natur, wie sie sich in

ihrer Macht und Güte gibt, schlechthin zu verehren. Der friedliche Zustand, nachdem das Raubleben aufgehoben und bei freigebiger Natur auch Sicherheit und Muße gewährt war, verwies sie auf ihr Selbstgefühl, sich zu ehren. Dies zeigt sich, wie gesagt, früh; und so sehen wir sie nicht durch Aberglauben unterjocht, aber auch nicht schon eitel. Die Eitelkeit tritt erst später hervor, wenn das Substanzielle aus der Individualität herausgeschieden ist. Das Bedürfnis, nicht nur sich zu vergnügen, sondern sich zu zeigen, dadurch vornehmlich zu gelten und sich zu genießen, macht nun die Hauptbestimmung und das Hauptgeschäft der Griechen aus. Frei wie der Vogel in der Luft singt, so äußert hier nur der Mensch, was in seiner unverkümmerten menschlichen Natur liegt, um sich durch solche Äußerung zu beweisen und Anerkennung zu erwerben. Dieser Trieb, sich gegen das rohe Selbstgefühl zu zeigen, ist es, der sich zur schönen Kunst entwickelt. Sie fängt von dem Moment einer unbedürftigen Arbeit an. Es muß das nach dieser Seite als der subjektive Anfang der Kunst aufgefaßt werden, daß sich das Individuum selbst zu etwas macht und so den andern zeigt, daß ihm der Charakter der Allgemeinheit aufgedrückt sei. Die äußerliche Natur ist nicht nur für das sinnliche Bedürfnis als solches da, sondern der Mensch gebraucht sie auch für seinen Schmuck. Die Barbaren wollen sich auch zeigen; sie bleiben aber dabei stehen, sich zu putzen und zu schmücken. Sie lassen es beim äußerlichen Schmuck bewenden, der aber Anhängsel ist. Einerseits soll ihr Körper dadurch schöner erscheinen; anderseits soll der Schmuck nichts für sich, sondern nur für andere sein. Er hat den Sinn, Zeichen zu sein von Reichtum; er soll die Aufmerksamkeit überhaupt auf den Menschen lenken, erregen, daß er aus sich, an seinem Leibe etwas gemacht habe. So hat der Schmuck aber nur die Bestimmung, Schmuck eines andern zu sein, welches der menschliche Leib ist, in dem sich der Mensch unmittelbar findet, und den er, wie das Natürliche überhaupt, umzubilden hat. Solches Interesse für den Schmuck sehen wir bei den Griechen sehr früh; doch haben sie zu viel Individualität, um sich an äußeren Schmuck zu binden. Sie sind früh schon an ihr Selbstgefühl gewiesen; was sie aber für sich sind, müssen sie beweisen und machen, daß es anerkannt

werde. Die Abhängigkeit von der Natur ist beiseite gesetzt: ein Natürliches aber, das der Mensch brauchen kann, sich zu zeigen, liegt ihm nahe und ist geeignet, zum Zeichen seiner Geschicklichkeit, Willens, Kraft, Energie zu dienen, und dieses Natürliche ist sein Körper. Diesen hat er unmittelbar und findet sich darin auf natürliche Weise, ohne daß er etwas hinzugetan hätte. Das nächste geistige Interesse ist daher, den Körper zu einem fertigen Organ seines Willens auszuarbeiten; die Glieder müssen für den Willen durchgängig gemacht werden, so daß sie unmittelbar tun, was der Wille will, als fertige Organe für den Geist. Geschicklichkeiten dieser Art können ebenso Mittel für andere Zwecke sein; aber es kann auch die Rücksicht auf das Bedürfnis, sonstigen Zweck, Not, Abhängigkeit auf die Seite gesetzt und die Geschicklichkeit selbst als solche kann zum Zwecke gemacht werden, und es wird dargestellt, daß sie um ihrer selbst willen ist. Und was sie für sich ist, das ist nichts als die Energie des Willens, welche die unmittelbare Körperlichkeit so verarbeitet hat, daß sie jetzt geschickt ist, den Willen, das Geistige auszudrücken und darzustellen; und so ist es, daß der Mensch sich selbst als Kunstwerk darstellt.

Der Anfang ist deshalb der, daß der Grieche den eigenen Körper zu etwas macht, ihn zu freier Beweglichkeit durchbildet. Das sehen wir als das Älteste. Das Palladium in Troja beim Homer ist noch kein plastisches Kunstwerk; er gibt ein glänzendes, liebliches Gemälde von den Spielen, die Achill beim Trauerfeste für seinen geliebten Freund Patroklus anstellt, aber in all seinen Dichtungen findet sich keine Angabe von Bildsäulen der Götter. Von Tempeln werden nicht viele erwähnt, das Schatzhaus des Apollo zu Delphi, der Tempel der Pallas zu Athen, des Poseidon zu Ägä und das Heiligtum zu Dodona werden namhaft gemacht; ausdrücklich von Götterbildern aber ist nicht die Rede. Die Opfer werden auf Altären unter freiem Himmel gebracht an die Gottheit, die unsichtbar bleibt. So ist es nicht bloß in der Ilias, sondern auch in der Odyssee. Nestor opfert dem Poseidon am Ufer des Meeres; es wird von keinem Tempel gesprochen, und die Sitze für die Anwesenden befinden sich neben den Wohnungen. Die Hauptsache also ist, daß die Griechen sich selbst erst zur schönen Gestalt ausbildeten, ehe sie schöne

Bilder schufen. Ihre ersten eigentümlichen Kunstwerke sind Menschen, die ihren Körper zur Schönheit, Geschicklichkeit ausgebildet haben.

So sehen wir schon früh die Spiele bei ihnen in Übung. Von den Leichenspielen zu Ehren des Patroklus haben wir schon gesprochen; aber schon beim Argonautenzuge kommen auf der Insel Lemnos Wettspiele vor, die Hypsipyle ihrem Vater zur Leichenfeier veranstaltete. Wir sehen die verschiedensten Arten der Durcharbeitung des Körpers; die Spiele bestehen beim Homer im Wettlauf, Ringen und Faustkampf, im Lenken der Rosse, Diskuswerfen und Bogenschießen. Mit diesen Übungen verbindet sich Gesang und Tanz, die beide bloß zum Zwecke der Fröhlichkeit dienen, durchaus ohne Beziehung auf gottesdienstliche Feiern. Sie sind nur da, um die Gestalt und Geschicklichkeit zu zeigen, nur bestimmt zur Äußerung und zum Genuß froher, geselliger Heiterkeit. Auf dem Schilde des Achill wird von Hephästos unter anderm vorgestellt, wie schöne Jünglinge und Mädchen sich mit gelehrigen Füßen so schnell bewegen, als der Töpfer seine Scheibe herumtreibt. Die Menge steht umher, sich daran ergötzend, der göttliche Sänger begleitet den Gesang mit der Harfe, und zwei Haupttänzer drehen sich in der Mitte des Reigens.

Späterhin wird der Gesang selbständig, erhält Instrumente zur Begleitung, und da fordert er einen aus der Vorstellung erzeugten Inhalt. Dadurch wird die Vorstellung etwas, das ebenso dargestellt werden soll, wie sich zuerst die Menschen in ihrer schönen Geschicklichkeit gezeigt haben. Hiervon wird später zu reden sein; hier haben uns nur die elementaren Anfänge des griechischen Geistes in seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu beschäftigen.

c) Die Grundlagen der Religion.

α. Das Verhältnis zur Natur.

Für die Anfänge des eigentümlichen griechischen Wesens als Geistes ist es von Wichtigkeit, daß die Natur, zu der er in Beziehung steht, als eine vereinzelte, zerbröckelte Natur sich darstellt, die nicht als massenhafte und einförmige Gewalt den Menschen festmacht und festhält. Sie hat keine charakteristische Einheit, sondern ist verschiedenartig und

kann keinen entscheidenden Einfluß ausüben. Wenn wir also einerseits die Griechen nach allen Bestimmungen hin angeregt, unstet, zerstreut und abhängig von den Zufällen der Außenwelt erblicken, so können sie anderseits die Naturerscheinungen geistig wahrnehmen, sie sich aneignen und sich kräftig gegen sie verhalten. Wir sehen die Griechen geteilt und abgeschnitten, auf den innern Geist und den persönlichen Mut zurückgedrängt und angewiesen, und diesen allseitig zu Abenteuerlichkeiten und Überwinden von Zufälligkeiten angelegt, das Äußere geistig vernehmend, es sich aneignend und mutig und kräftig sich dagegen verhaltend. Dies ist ein unmittelbares Element ihrer Bildung und ihrer Religion. Gehen wir ihren mythologischen Vorstellungen nach, so liegen denselben Naturgegenstände zugrunde, aber nicht in ihrer Masse, sondern in ihrer Vereinzelung. Die Diana zu Ephesus (das ist die Natur, als die allgemeine Mutter), die Kybele und Astarte in Syrien, dergleichen allgemeine Vorstellungen sind asiatisch geblieben und nicht nach Griechenland herübergekommen. Dies Land ist von der mannigfaltigsten Struktur, und die Menschen stehen in der lebendigsten Verbindung mit dem Meere. So haben wir auch gesehen, daß nicht die Einheit von Familiengeschlechtern, patriarchalische Einheit vorhanden ist, sondern allenthalben zerstückelte Familien, so daß die Menschen auf geringe menschliche Kräfte angewiesen sind. Das allgemeine Verhältnis, das daraus hervorgeht, ist, daß wir ein mannigfaltiges Äußeres zu den Griechen sprechen sehen, was geistig von ihnen vernommen wird, und demgegenüber ihr Geist sich kräftig aus sich selbst benimmt.

Einerseits betrachtet der Mensch sich bloß als einen Beobachter der Natur, die ihm als ein Wahres gilt; anderseits steht er da als Begierde gegen die Welt, und es brechen in ihm als Subjekt die Begierden los. Aber weder das erste noch das zweite Verhalten zur Natur kann ihn befriedigen. Erst dadurch, daß er in sich geht, findet er die Menschlichkeit. Das Insichgehen begreift in sich das Erheben über das Sinnliche und über die Begierde. Zu dieser Menschlichkeit ist der Grieche gekommen durch den Zusammenhang und ewigen Beschluß des Begriffs, dem andere Verhältnisse, die wir gesehen haben, vorausgehen. Ahnungsvoll wendet sich der Grieche zur Natur und spricht sie nicht als etwas Fremdes

an, sondern als etwas, das Bezüglichkeit hat auf ihn. Wir können dies Verhältnis in dem Worte Verwunderung zusammenfassen. Wie Aristoteles sagt, daß die Philosophie daher ihren Anfang nehme, so hat auch der griechische Geist von der Verwunderung seinen Anfang gehabt, doch nicht so gefaßt, daß ihm etwas Außerordentliches, Ungewöhnliches aufgefallen ist, das er mit dem ordentlichen, gewöhnlichen, natürlichen Gange, der als fertig und geltend vorausgesetzt wird, verglichen hätte, so daß jenes betrachtet wird als etwas, das nicht der Regel gemäß ist. Es muß hier noch nicht vorgestellt werden die Verstandesansicht von einem regelmäßigen Naturlauf; sondern der griechische Geist verwundert sich über den natürlichen Lauf der Natur, nicht als einer Masse, in der er selbst sei, sondern als über einen Gegenstand, der dem Geiste zunächst fremd ist, ein nicht Geistiges ist, gegen welches er aber auch ebenso die Zuversicht seiner selbst hat, den allgemeinen Glauben, daß darin etwas sei, das freundlich gegen ihn sei, zu dem er sich affirmativ verhalten könne.

Verwundern und Ahnen können wir als die einfache Grundkategorie ansehen; aber die Griechen sind nicht beim Ahnen stehengeblieben, wie oft heute dabei als bei dem höchsten Wollen, dem Verhalten zu dem Höchsten haltgemacht wird; sondern als freie Menschen sind die Griechen vom Ahnen zum Bewußtsein fortgegangen, sich zu fragen und es sich zu sagen, was das Innere ist, wonach das Ahnen fragt, es für das Bewußtsein herauszustellen. Das Ahnen geht nicht zum Bewußtsein, zum Gegenständlichen fort, nur zu einem Wesen, das darin enthalten ist, aber innerliches, eingehülltes bleibt. Die Griechen dagegen sind zu dem Bewußtsein dessen fortgeschritten, was in dem Ahnen enthalten sei, haben die Dumpfheit fortgebildet zu bestimmter Vorstellung. Wir können dies Verhältnis als vermitteltes und vermittelndes Verhältnis zur Natur ausdrücken, das Verhältnis, das nicht Ahnung bleibt, nicht Versenktsein, Leben in der unmittelbaren Naturmacht und ihren Gewalten, sondern heraustritt aus denselben, so daß das Natürliche, zu dem das Subjekt diese Beziehung hat, dieses selbst Zufällige, Zerbröckelte, Uneigentliche, nicht Wesentliche ist, und das Subjekt es nicht freiläßt, sondern sich sogleich über es hinausschwingt in seinem Zurücktreten vor

der Masse, und so daß das, was als das Wirkliche sei und gelte, durch den Geist vermittelt ist, durch ihn durchzugehen hat, der Geist in sich die Bestimmung desselben zu suchen, zu finden, hervorzubringen hat. Dies ist das vermittelnde Verhältnis, daß das Natürliche nur als ein solches für den Menschen gilt, indes der Mensch aus dem Natürlichen, das sich anregend zu ihm verhält, sich selber geistig gemacht hat. So wollen wir den griechischen Geist in den Anfängen, abstrakt bestimmt, gefaßt haben. Dieser geistige Anfang ist dann auch nicht bloß zu fassen als eine Erklärung, die wir machen, als ein philosophischer Anfang, sondern die Weise des Anfangs ist selbst ausdrücklich in einer Menge von griechischen Vorstellungen vorhanden und soll aufgezeigt werden. Einige der Formen, worin ebendies Verhältnis näher ausgedrückt ist, sind hier vorzuführen zur Erläuterung vornehmlich und auch als historische Anfänge zum Teil; doch das Historische ist heutigestags auf griechischem Boden so schlüpfrig, daß da nichts Festes gelassen wird: was der eine erst hervorhebt, wird von dem andern umgeworfen und nach einer andern Seite gezogen.

β Die geistige Naturdeutung.

Die Form des Lauschens des Geistes, des Ahnens, der Sinnigkeit haben wir angegeben. Beim bloßen Ahnen und Sehnen aber bleibt der Geist nicht stehen; er muß sich auf das Sehnen Antwort geben. Das liegt z. B. in der Vorstellung des Pan; es ist dies das All, nicht als ein Objektives allein, sondern zugleich als das, wodurch ein Schauer erweckt wird. Pan, weiter für sich entwickelt, würde auf jene Vorstellung der allgemeinen Mutter Natur führen; in Griechenland ist er nicht das objektive Ganze, sondern das Unbestimmte, das dabei mit dem Momente des Subjektiven verbunden ist. Später ist die Vorstellung des Pan heruntergesetzt worden und hat einen andern Sinn bekommen; dort erscheint er als Waffenbruder des Dionysos, des Gottes der Begeisterung. Er ist das unbestimmte All überhaupt; *Πᾶν* (übrigens wird sein Name auch von *φαίνω* abgeleitet, „der Erscheinende“, das können wir auch hier annehmen), der dies Unbestimmte ist, bleibt nicht objektiv, ist nicht die abstrakte Verstandesbestimmung, das allgemeine Wesen, das höchste Wesen, sondern er ist das

Schauererregende, das sich Zeigende, Erscheinende, der unbestimmte allgemeine Schauer der Verwunderung in dem einsamen Walde, wo der Horchende das Unbestimmte vernimmt; daher ist er besonders in dem waldreichen Arkadien verehrt worden (panischer Schreck ist der gewöhnliche Ausdruck für einen unbestimmten, grundlosen Schreck). Der die Verwunderung, den Schauer Weckende wird nun auch als Flötenspieler bestimmt, der sich hörbar macht, nicht in der Ahnung bleibt, sondern in Harmonien vernehmlich wird, mit seiner siebenrohrigen, siebentönigen Pfeife, worin denn die allgemeine Harmonie des Alls, die aus dieser ganzen Sphäre hervorgeht, sich nicht verkennen läßt. In dem Angegebenen haben wir das Unbestimmte, das sich vernehmen läßt und vernommen wird; und was vernommen wird, ist die subjektive Vorstellung, die Erklärung, eben das, was das geistige Subjekt dabei tut, hervorbringt.

Oder wie die Griechen also den Schauer fixiert haben, so haben sie auch in den Quellen die Nymphen verehrt, auf das Murmeln des Quells gelauscht und ihm gehorcht in ahnendem Grauen. Der Sprudel des Quells aus der dunklen Grotte war etwas Ahnungsvolles für den Griechen; aber was die Quelle zu bedeuten habe, das ist das Lauschen, die eigene Phantasie, das Grauen des Subjekts durch seine Sinnlichkeit, der Geist des Subjekts selbst als etwas Objektives vorgestellt: die Quellen sind nur das äußerlich Anregende. So ist die Najade das gewesen, was später zur Muse erhoben worden ist, die das Geahnte im Gesange ausspricht. Der Musen unsterbliche Gesänge sind nicht das, was er in der Quelle murmeln hört (manche haben sich an Quellen gesetzt und gelauscht, aber was sie haben murmeln hören, ist ihnen doch zu keinem Gedichte geworden; die Quelle oder das Säuseln der Blätter hat ihnen nichts gesagt), sondern sie sind die Produktionen des sinnig lauschenden Geistes, der in seinem Hinaushorchen sich selbst produziert; die Muse, zu der die Quelle wird, ist die Phantasie, der Geist des Menschen. Homer ruft die Muse an, daß sie ihm erzählen solle; sie ist sein eigener produktiver Geist. Die meisten griechischen Gottheiten sind geistige Individuen; ihr Anfang aber war ein Naturmoment. So ist bei den Musen das Zugrundeliegende zunächst die Quelle und dann die Najade, die Nymphe der Quelle. Bei Apoll ist das anfäng-

liche Naturmoment die Sonne; aber er ist dann so sehr die wissende Gottheit geworden, daß neuere Archäologen sogar behauptet haben, das Naturmoment der Sonne sei gar nicht in ihr gewesen. Die Griechen haben auch von Gottheiten gewußt, in denen das Natürliche ganz zurückgedrängt war. Aber die Anregung haben sie von der Natur empfangen; doch lauschen sie nur auf die Naturgegenstände und ahnen sie mit der innern Frage nach ihrer Bedeutung.

Das Orakel hatte ursprünglich auch ganz diese Form der Auslegung. Das älteste Orakel war zu Dodona (in der Gegend des heutigen Janina) im Eichenwalde, wo die säuselnden Blätter dem Menschen Ahnungen geben, die er bei sich interpretiert. Der Ursprung dieses Orakels wird nach Ägypten verlegt. Herodot sagt, die ersten Priesterinnen des Tempels daselbst seien aus Ägypten gewesen, und doch wird dieser Tempel als ein altgriechischer angegeben. Das Gesäusel der Blätter von den heiligen Eichen war dort die Weissagung. Es waren daselbst auch metallne Becken aufgehängt. Was es war, das die Aussprüche getan? Das Äußerliche: eine Eiche, das Säuseln der Winde in ihren Blättern, die Becken, die angebracht sind, so daß ein vom Winde bewegter Stab an sie anschlug, — das sind ganz unbestimmte Töne; erst durch den auffassenden Geist, das Subjekt, sei es der Priester, sei es, der ein Interesse hat, etwas zu hören, erhält dies Verstand — und das vernunftlose Tönen und Klingen einen Sinn, Bestimmtheit. Ebenso bringt der Priester (*μάντις*) zu Delphi aus sich in die unartikulierten Töne der Pythia, die von dieser bewußtlos, besinnungslos im Taumel der Begeisterung (*μανία*) hervorgestoßen werden, den Sinn, der bei ihm durch die Töne erregt wird. Nur im Traume also, in der Begeisterung hat der Mensch die Gabe der Weissagung; es gehört aber einer dazu, der seine Worte dann auszulegen weiß, und das ist der *μάντις*. In der Höhle des Trophonios vernahm man das Geräusch von unterirdischen Gewässern; Quellen, Rauch, der aus der Erde strömte wie zu Delphi, Gesichte und Geräusche regten so den Geist an. Auch in Böotien hören wir von sehr vielen Orakeln aus früherer Zeit, die später verstummt seien, — kurz, all dies Unbestimmte ist nur ein Anregendes, für sich noch nicht Sinn Enthaltendes und Aussprechendes, sondern ein solches, das erst im Subjekt Sinn erhält.

Der Mensch also sprach es aus, was die Natur bedeute; die Bedeutung ist also bloß dem Menschen angehörig. Nicht die Natur antwortete dem Griechen, sondern, durch die Anschauung der Natur veranlaßt, der Mensch sich selbst. Es war das eine echt poetische Anschauung (poetisch ist das, was der Mensch selber macht, *ποιεῖ*). Die Auslegung und Erklärung der Natur und der natürlichen Veränderungen, das Nachweisen des Sinnes und der Bedeutung darin, das ist das Tun des subjektiven Geistes, was die Griechen mit dem Namen *μαντεία* belegten. Die *μαντεία* überhaupt ist Poesie, nicht willkürliches Phantasieren, sondern eine Phantasie, die das Geistige in das Natürliche hineinlegt und sinnvolles Wissen ist. Wir können diese überhaupt als die Art der Bezüglichkeit des Menschen auf die Natur fassen. Zur *μαντεία* gehört der Stoff und der Erklärer, welcher das Sinnvolle herausbringt. Plato spricht davon in Beziehung auf die Träume und den Wahnsinn, in den der Mensch in der Krankheit verfällt; es bedürfe eines Auslegers, *μάντις*, um diese Träume und diesen Wahnsinn zu erklären. Überall verlangen die Griechen nach einer Auslegung und Deutung des Natürlichen. Als eine Pest im Lager der Griechen ausbrach, gab der Priester Kalchas ihnen die Auslegung: Apoll sei erzürnt, daß man seinem Priester Chryses die Tochter für das Lösegeld nicht zurückgegeben habe. Im letzten Buche der Odyssee erzählt Homer von der Beerdigung des Achill. Es sei ein großes Brausen des Meeres entstanden; voller Verwunderung seien die Griechen dabei gestanden und schon im Begriffe gewesen, zu fliehen, als der erfahrene Nestor aufgestanden sei und es erklärt habe: das sei die Mutter Achills mit ihren Nymphen, die an seinem Trauerfeste klagten und weinten. So finden wir hier zusammen das Brausen des Meeres und die geistige Phantasie der Menschen, die etwas hervorbringt, das geistiger Natur ist und dem Menschen angehört.

Wir sehen so den Griechen im Verhältnisse zur Natur sich selbst als geistig fassen, sich selbst in ihr erhalten, seine eigene Geistigkeit als das, was sich geltend macht. Im allgemeinen ist dieser Geist ohne Aberglauben; denn er bildet das Äußerliche in Sinniges um, so daß die Bestimmungen aus dem Geiste herkommen, und darin ist nicht der Zwang vorhanden, die Bestimmung als eine äußerliche zu

schöpfen. Allerdings aber hat Aberglaube auch bei den Griechen geherrscht; die Bestimmung für das Handeln ist aus andern Quellen als aus dem Geiste geschöpft worden. Es ist noch der erste Geist, der deshalb beschränkter Geist ist, nicht der absolute, unendliche Geist als solcher, sondern in Beschränkung und Unfreiheit; er nimmt deshalb seine Richtung aus dem Beschränkten, Unfreien überhaupt her, — davon später. Beim Orakelfragen geht der Mensch von seinen Zwecken aus, und insofern ist es ein Aberglaube; von der andern Seite sind es aber auch seine Zwecke, zu denen er das Göttliche benutzt. Ohne Orakel hat Griechenland nicht sein können; das Wollen der Subjekte war für das Handeln bei ihnen noch nicht genug; sondern zu dem Subjektiven des Wollens verlangten sie noch eine Gewißheit des Erfolges, und erst beides zusammen setzte die Handlung in Wirklichkeit.

Es kann in Ansehung der Anregungen hinzugefügt werden, daß es zunächst äußerliche Regsamkeiten, Anschauungen, natürliche Erscheinungen gewesen sind, die als Anregungen überhaupt angegeben wurden; aber es gehören dazu auch innere Regsamkeiten im Subjekte selbst, die der Geist sich erklärt, ihnen einen Sinn gegeben hat. Hierher gehören die Träume, aber auch die geistige Regsamkeit selber. Achill faßt sich plötzlich, als er das Schwert ziehen will; sein Verhältnis zum Agamemnon kommt ihm zum Bewußtsein: diese innere Regsamkeit stellt der Dichter vor als die Pallas, die dem Achill erschienen sei. Die innerliche Veränderung selbst ist Gegenstand, die Regung ist durch die Phantasie ergriffen. Wie Odysseus bei den Phäaken mit dem Diskus wirft und der seinige weiter fliegt als die andern, so ist einer, der ihm Beifall zunickt, und in dem Blick erkennt Odysseus den Mentor, die Pallas, die Anregung, die er sinnig mit der höheren Gestalt ausstattet, wie er anderwärts die Schwalbe, die auf dem Dache erscheint, ebenso als den Mentor nimmt. Natürliche Regsamkeiten oder das eigene Innere oder das Innere anderer Menschen geben Anregungen, die sich zu solchen Gebilden machen. Die Bedeutung ist so das Innere, der Sinn, das Wahrhafte, was gewußt wird, und die Dichter sind auf diese Weise die Lehrer der Griechen gewesen; vor allem aber war es Homer.

γ. Fremde Traditionen und Mysterien.

Ferner ist zu bemerken, daß zu den Anregungen auch gerechnet werden kann, was den Griechen traditionell zugekommen ist, besonders, daß auch aus der Fremde Götter und Religionsvorstellungen kamen. Es besteht seit alters großer Streit, ob die Götter in Griechenland selbst entstanden sind oder von außen her stammen. Der Streit ist unauflöslich, wenn der Verstand ihn führt, weil die Natur des Verstandes überhaupt sich als einseitige und in der Einseitigkeit verhausende aufweist. Es ist ebenso geschichtlich beglaubigt, daß die Griechen aus Ägypten, Kleinasien usw. viele Vorstellungen, z. B. kosmogonische herüberbekommen haben, wie daß die griechischen Götter wieder so eigentümlich sind und den ägyptischen, phönikischen, kleinasiatischen, indischen ganz und gar nicht ähnlich sehen. Herodot selber sagt dies Doppelte, wenn er erzählt, Herakles, Bakchos seien von Ägypten gekommen oder die Griechen hätten nach der Anfrage beim Orakel in Dodona die Namen der Götter und die Götter selbst aus Ägypten erhalten, und dann wieder erklärt, Homer und Hesiod hätten den Griechen ihre Götter gegeben; sie hätten ihr Göttergeschlecht gemacht und den Göttern die Beinamen gegeben — ein großer Ausspruch, mit dem sich besonders Creuzer viel zu tun gemacht hat. Dieses Widerstreitende wird so gelöst, und das ist der Begriff der Sache, daß ein Äußeres, Empfangenes, Gelehrtes gewesen ist und dazu die Tätigkeit des Geistes, die Produktion gekommen ist, die das Empfangene umbildet. Wie die Bildung überhaupt, so haben die Griechen allerdings auch hier Fremdes empfangen; aber daß sie dieses umgebildet haben, das macht ihre Bildung aus. Sie haben das asiatische Prinzip aufgenommen, aber es auch aufgehoben. Es ist eine Tätigkeit, die nicht selbständig von sich ausgeht, sondern etwas Fremdes aufnimmt, aber es nicht läßt, wie es ist, sondern es umbildet. Dies macht die Grundbestimmung aus, daß die Freiheit des Geistes in wesentlicher Beziehung auf die Naturgaben ist, eine Freiheit, die darum zugleich bedingt, bloß abstrakte Freiheit ist. Was absolut frei ist, ist nicht bedingt, hat, um zu sein, nicht eines anderen erforderlich. Aber die griechische Freiheit ist bedingt; doch besteht sie darin, das, wovon sie angeregt ist, aus sich zu verändern, es umzubilden und zu produzieren.

Dies macht die Mitte aus zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen, bei der das Subjekt als solches nicht frei für sich ist so wie bisher im Asiatischen, wo das Göttliche wesentlich mit Naturinhalt behaftet ist, was darin liegt, daß das Geistige auf natürliche Weise nur ist — wir haben hier nichts als materielle Einheit, den sogenannten Pantheismus, wo das Subjekt nur verloren, nur verschwunden ist — und zwischen dem andern Extrem, das ist die unendliche Subjektivität, die reine Gewißheit in sich selbst, der Gedanke, so daß er das Selbständige, das Element und der Boden für alles ist, was gelten soll. Der griechische Geist fängt an vom Natürlichen, geht ins Geistige; diese geistige Tätigkeit aber ist wesentlich das Anfangen von einem Natürlichen, und deshalb ist der Geist zugleich noch nicht unbedingte, freie Geistigkeit, noch nicht die Geistigkeit in ihrem eigenen Elemente, die, welche vollkommen bei sich selbst wäre und vollkommen die Anregungen ihrer selbst aus sich selbst nähme.

Das Natürliche, das von den Menschen erklärt wird, das Innere, Wesentliche desselben ist der Anfang des Göttlichen überhaupt. Ebenso wie in der Kunst die Griechen technische Geschicklichkeiten besonders von den Ägyptern herbekommen haben mögen, ebenso konnte ihnen auch der Anfang ihrer Religion von außen her kommen; aber durch ihren selbständigen Geist haben sie das eine wie das andre umgebildet.

Spuren solcher fremden Anfänge der Religion kann man überall entdecken (Creuzer in seiner Symbolik geht besonders darauf aus). Die Liebschaften des Zeus erscheinen zwar als etwas Einzelnes, Äußerliches, Zufälliges, aber es läßt sich nachweisen, daß fremdartige theogonische Vorstellungen dabei zugrunde liegen. Die Zeugung ist bei den Indern ein aus Entgegengesetztem Hervorgebrachtes; Eros, der älteste Gott der Griechen, ist dagegen der, der das Getrennte vereinigt und dadurch konkrete Gebilde hervorruft. Die abstrakte Vorstellung wird bei den Griechen zu etwas Konkretem. Herakles ist bei den Hellenen dies geistig Menschliche, das sich durch eigene Tatkraft, durch die zwölf Arbeiten den Olymp erringt; die fremde, zugrunde liegende Idee ist aber die Sonne, welche die Wanderung durch die zwölf Zeichen des Tierkreises vollbringt.

Zu dem Alten, was die Griechen so empfingen, sind besonders ihre Mysterien zu zählen, die eigentümliche Art von Gottesdienst, die noch heute so vielen Streit veranlaßt. Es wird von ihnen ausdrücklich angegeben, daß sie ein alter, fremder Gottesdienst seien. So weist die Geschichte selbst darauf hin, daß sie Züge alter Naturreligion in sich gehabt haben; es ist auch notwendig, daß sie dies und nichts weiter in sich enthalten haben. Die Mysterien sind die alte Religion, teils die fremde, teils die einheimische. Sie wird als ein Unterirdisches, als ein Geheimnis aufbewahrt. So wie die alten Götter selbst wurde auch die alte Religion noch verehrungswürdig gehalten, die damals der Religion des Volkes entgegen war. Sie war aber nicht erhabener, sondern mehr der rohe Anfang der griechischen Religion. Das Alte, worin der Geist des Volkes nicht mehr lebt, sinkt herab zu etwas mehr oder weniger Unbekanntem, hauptsächlich zu etwas Ehrwürdigem, das die Quelle für das Folgende bildet, aus der sich dieses erklären lasse. Wenn nun das Neuere ein Geltendes geworden ist, wie beispielsweise die Verfassungen im politischen Leben, dann steht beides sich nicht mehr gleich. Das Alte, das noch als Quelle ehrwürdig erscheint, muß für ein Verbotenes, Gefährliches gelten, das dem Neueren den Untergang bereiten könnte. Denn wenn man dies Alte wisse, so wird angenommen, würde man erkennen, was für Recht das Neuere habe, und dieses würde eben als etwas erscheinen, das keine Berechtigung in sich selbst hat. Dies Verhältnis haben die Mysterien zu der Volksreligion gehabt, und daran knüpft sich der Glaube, das Mysteriöse sei etwas viel Weiseres als jene. Dasselbe Verhältnis hat sich zum Teil im Rechtsleben erhalten, wo man alte modrige Pergamente für die eigentliche Quelle der Erkenntnis des Gegenwärtigen gehalten hat. Die Mysterien waren nun solche alten Anfänge und enthielten sicherlich keine größere Weisheit, als schon im Bewußtsein der Griechen lag. Sie haben notwendig gottesdienstliche Darstellungen aus der Naturreligion enthalten; aber die neuere Religion ist das Wahrhaftere, Geistigere gewesen. Doch widerfährt auch unserm Verstande noch Ähnliches, wenn wir diese geistigere griechische Religion betrachten. Man verlangt z. B. für die einzelnen griechischen Götter eine Erklärung und nennt dann dafür das abstrakte Naturelement.

So sagt man, Poseidon sei das Meer; dieses aber ist etwas Niedrigeres als Poseidon. Anderseits heißt dann Mysterium auch gar nicht ein Geheimnis, sondern was mit dem Worte bezeichnet wird, ist das Spekulative, das dem Verstande allerdings geheim ist. Geheimnisse also soll man in diesen Mysterien nicht suchen. In der späteren christlichen Zeit sind sie ja alle divulgiert worden; wäre etwas Höheres darin gewesen, dann wäre es da wohl bekanntgemacht worden. Alle Athener waren in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht; nur Sokrates war es nicht, weil er freie Hand behalten wollte, um sich nicht schuld geben zu lassen, daß, wenn er durch Gedanken etwas begründete, dies aus den eleusinischen Geheimnissen erraten sei. Er wußte wohl, daß Wissenschaft und Kunst nicht aus den Mysterien hervorgehen und niemals im Geheimnis die Weisheit liegt. Die wahre Wissenschaft ist vielmehr auf dem offenen Felde des Bewußtseins.

Wir haben als die abstrakte Bestimmung für den griechischen Geist die Verwunderung, die Ahnung gefunden, die durch die Anregungen aller Art zum Bewußtsein kommt. Dies ist die elementarische Bestimmung des griechischen Geistes; es ist noch nicht der absolut freie Geist, der auf sich selbst beruht. Es ist nun zu sehen, wie sich der griechische Geist als fertiger aus seinen Elementen gestaltet hat.

Zweiter Abschnitt.

Die Reife des griechischen Geistes.

1. Die griechische Subjektivität.

Der griechische Geist ist freie, schöne Individualität. Er ist frei von der Selbstlosigkeit des Menschen gegen die Objektivität der Natur; aber er ist auch noch nicht das andere Extrem der Abstraktion in sich. Sondern mitten zwischen beiden Extremen ist er die konkrete Abstraktion. Wir haben diese freie Individualität in ihren drei Erscheinungsformen zu betrachten, erstens im Menschen für sich, zweitens in den Göttern und drittens im Staate.

Die Grundbestimmung für den griechischen Geist ist die, daß die Freiheit des Geistes bedingt und in wesentlicher Beziehung auf eine Naturerregung ist. Die griechische Freiheit wird durch anderes erregt und ist dadurch frei, daß sie die Anregung aus sich verändert und produziert. Diese Bestimmung ist, wie gesagt, die Mitte zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen, wie wir sie im asiatischen Prinzip erblicken, und der unendlichen Subjektivität als reiner Gewißheit ihrer selbst. Der griechische Geist als Mitte geht von der Natur aus und verkehrt sie zum Gesetztsein seiner aus sich; die Geistigkeit ist daher noch nicht absolut frei und noch nicht vollkommen aus sich selbst, Anregung ihrer selbst. Von Ahnung und Verwunderung geht der griechische Geist aus und geht dann weiter zum Setzen der Bedeutung fort. Auch am Subjekte selbst wird diese Einheit hervorgebracht. Am Menschen ist die natürliche Seite das Herz, Empfindung, Gemüt, Neigungen, Leidenschaften, natürlicher Wille; diese sind durch ihn zur freien Individualität umgebildet, umgeformt worden. Diese natürliche Seite ist der Ausgangspunkt des Bewußtseins,

das dem Geiste unterworfen, dazu gebildet ist, dem Geiste gemäß zu sein. Es ist nicht dazu übergegangen, daß der Mensch ein Verhältnis zu abstrakten sittlichen Mächten, Einheiten von der Art eines Staates habe, sondern das Allgemeine bleibt in seiner Beziehung auf das Natürliche; das Sittliche ist eigentümliches Sein, Wollen der besondern Subjektivität. Diese aber ist nicht die unmittelbare Begierde, sondern dem wahrhaften Geiste gemäß gemacht, der aber noch nicht in allgemeiner Weise Gegenstand für das besondere Subjekt ist. Zwischen der Sinnlichkeit des Menschen als solcher und seiner Geistigkeit in Form des Gedankens, der Abstraktion, ist dieses die Mitte und macht eben den griechischen Charakter zur schönen Individualität, die durch den Geist hervorgebracht ist, indem dieser das Natürliche zu seinem Ausdruck umbildet. Das Dasein der schönen Individualität, Gesinnung, Handlungsweise ist gesetzt durch ihren äußern Geist, und so, daß der Stoff, Material, Inhalt des Geistes das Unmittelbare ist; aber, nur für den Ausdruck notwendig, ist dies Unmittelbare umgebildet durch die produktive Tätigkeit des Geistes.

Der Geist hat noch nicht sich selber zum Organ; seine Tätigkeit hat das Material und das Organ der Äußerung noch nicht an ihm selbst. Um sich zu äußern, bedarf er der natürlichen Anregung, des natürlichen Stoffes; so ist die griechische Subjektivität nicht freie, sich selbst bestimmende Geistigkeit, sondern zur Geistigkeit umgebildete Natürlichkeit, eben das, was wir als schöne Individualität bezeichnen. Den griechischen Geist können wir den plastischen Künstler nennen, der das Natürliche zum Ausdruck des Geistes umkehrt, der ein Bild aus Stein gestaltet und nicht den Stein als Stein, den Geist aber als etwas Heterogenes läßt, sondern dem Steine den Geist einhaucht und den Geist im Steine darstellt. Der Stein bleibt nicht Stein; jenes Bild ist keine äußerliche Form, die nicht bloß verschwunden ist, sondern das Entgegengesetzte. Es ist gegen die Natur des Steins, zum Ausdruck des Geistigen gemacht zu werden, und so ist er umgebildet; das Natürliche bleibt nicht als Natürliches. Der Künstler bedarf für seine geistige Konzeption der sinnlichen, körperlichen Form; ohne solches Element kann er seiner nicht bewußt werden, die Idee weder

erfassen noch andern gegenständlich machen. Seine Konzeption kann ihm noch nicht im Geiste werden als Gegenstand des reinen Gedankens, sondern das Organ, seiner sich bewußt zu werden und andern sich vorstellig zu machen, ist das sinnliche Element.

Der griechische arbeitende Künstler ist nicht ein Kämpfer mit dem Natürlichen wie der ägyptische. Auch der ägyptische Geist war dieser Arbeiter im Stoff, aber das Natürliche war dem Geistigen noch nicht unterworfen; es blieb beim Ringen und Kämpfen mit ihm; das Natürliche blieb noch für sich und eine Seite des Gebildes, wie im Leibe der Sphinx. Im griechischen Geiste ist das Natürliche innerlich seinem Gegensatze unterworfen; es ist nicht als eine Seite des Gegensatzes stehen gelassen worden, sondern es ist zum Zeichen herabgesetzt, eine Hülle, in die der Geist nicht eingeschlossen ist; es ist geblieben, aber als Hülle, worin der Geist, das Sittliche, sich manifestiert. In Ansehung dieser Bestimmung ist hervorzuheben, daß der griechische Geist, dieser umbildende Künstler, in seinen Bildungen sich selbst frei weiß. Der subjektive Geist ist der Schöpfer, und die Bildungen sind insofern Menschenwerk, aber nicht nur dies, — sondern ihr Inhalt ist die Wahrheit; und dieser Inhalt ist das Ansich des Vernünftigen, die Mächte des Geistes an und für sich. Dies Werk aber ist ebenso vom Menschen geschaffen wie nicht geschaffen; es ist nicht von der Willkür geschaffen, sondern von dem vernünftigen Geiste, der im Elemente der Natürlichkeit das Material hat, das er gebraucht, handhabt, um sich darin auszudrücken. Die Griechen haben angefangen von diesem Inhalt, der ausgedrückt wird. So haben sie Achtung und Verehrung vor dem Zeus zu Olympia, vor der Pallas auf der Burg zu Athen, Achtung vor den Gesetzen ihres Staates und seinen Sitten, vor diesen Anschauungen und Bildern, die aber nur sind, insofern der Mensch die tätige Form ist, die sie hervorgebracht hat, der Mutterleib, der sie konzipiert, die Brust, die sie gesäugt, er das Geistige, das sie groß und rein gezogen hat. Deswegen ist er heiter. Er ist nicht nur an sich frei; das ist auch der Asiate, das Kind, sondern er hat das Bewußtsein seiner Freiheit, einer Freiheit nicht *gegen* diesen Inhalt und diese Gestaltungen, sondern *in* ihnen. Die Ehre des Menschen ist so in der Ehre des Göttlichen; die Menschen ehren dies Göttliche,

aber dieses ist auch ihre Tat, ihr Erzeugnis und ihr Dasein: so erhält das Göttliche seine Ehre vermittelst der Ehre des Menschlichen und das Menschliche vermittelst der Ehre des Göttlichen.

Die erste Form, in der die schöne Individualität sich gestaltet, ist demgemäß die unmittelbare Menschlichkeit, das subjektive Kunstwerk oder das Kunstwerk, zu dem der Mensch sich selber macht. Wir haben davon gesprochen, wie in frühester Zeit die Spiele aufkommen, in denen die Menschen durch körperliche Geschicklichkeit, durch Ringen, Laufen, Wurfspieß- und Diskuswerfen sich ausbilden, und wie sich hieran Gesang und Tanz schließen. Somit ist der Mensch das älteste Kunstwerk, älter als die Bildnisse der Götter aus Stein oder einer andern Masse. Die Griechen haben ihre Körper zu schönen Gestalten und Organen ausgearbeitet, nicht irgend etwas zu vollbringen, sondern so, daß die Geschicklichkeit für sich selbst aufgezeigt worden ist. Das Interesse war, die Freiheit zu zeigen. Dies Zeigen und Ehren ist bei den Griechen ein sehr altes Interesse.

Jene Spiele und Künste mit ihrem Genuß und ihrer Ehre waren anfangs nur Privatsache und wurden bei besonderen Gelegenheiten veranstaltet; in der Folge wurden sie aber eine Nationalangelegenheit und bildeten früh ein allgemeines Nationalband, so daß Elis die Bestimmung erhielt, daß in ihm Friede sein solle, um dort die Körperlichkeit auszuarbeiten und die subjektiven Kunstwerke sehen zu lassen. So wurden die berühmten Wettkämpfe eingerichtet und auf bestimmte Zeiten an bestimmten Orten festgesetzt. Sie waren eines der wenigen gemeinsamen Bande, welche die Griechen zusammenhielten; denn wenn auch Griechenland in politischer Hinsicht nicht verbunden war, so besaß es doch mehrere Vereinigungspunkte ideeller Art. In dieser Beziehung gesellen sich die Spiele zu den Orakeln, die, namentlich das von Delphi, ebenfalls durch ihre Wichtigkeit und Bedeutung, durch die zuströmenden Anfragen und Weihgeschenke solche Mittelpunkte bildeten. Neben ihnen aber und dem Amphiktyonenbunde zeichneten sich die Spiele als etwas Gemeinsames aus. Besonders berühmt sind die olympischen, die in Elis, der heiligen Landschaft, gefeiert wurden; die Namen der Sieger wurden verzeichnet, und diese Listen gaben den Griechen

die Veranlassung, ihre Zeitrechnung nach Olympiaden zu zählen. Einer solchen Versammlung trug Herodot seine Geschichten vor, so daß sich das Geistige zu der körperlichen Geschicklichkeit hinzugesellen durfte. Außer den Olympischen Spielen wurden an andern Orten noch die Isthmischen, Pythischen und Nemeischen gefeiert.

Wir nennen diese Kämpfe auch Spiele. Das Spiel ist dem Ernst entgegengesetzt, und Ernst ist hier die Beziehung auf das Bedürfnis, Not, Abhängigkeit. Es war kein Bedürfnis dieser Kämpfe vorhanden; es war nicht Ernst damit. Ernst ist es, wenn zwei einander gegenüberstehen, ich und das Naturding; das Bestehen des einen ist unverträglich mit dem Bestehen des andern zugleich. Gegen diesen Ernst aber ist jenes Spiel der höhere Ernst. Da wird die natürliche Seite bestehen gelassen, sie ist nicht abstrakt negativ bestimmt als ein solches, das aufgeopfert werden muß; aber sie ist dem Geiste so eingebildet, in der Weise bestehen gelassen, daß sie ein Zeichen, Organ des Ausdrucks sein kann. Der Ernst des Gedankens ist wieder ein anderer, abstrakterer; das Göttliche ist da die Macht, und es ist das Verhältnis der Notwendigkeit gegeben, daß ich meine Besonderheiten, Abhängigkeiten, Wünsche, Begierden aufgeben muß, um mich zu wirklicher Existenz zu erheben. Solcher Ernst, geistige Notwendigkeit ist hier noch nicht vorhanden; das Subjekt ist noch nicht zu diesem Ernste fortgegangen, sondern in dem Spiel ist das Subjekt seiner sicher, geht selbständig von sich aus, und der Ernst beschränkt sich nur darauf, die Freiheit des Menschen zu zeigen in seiner Körperlichkeit und über sie als über etwas, das von ihm hervorgebracht, bearbeitet, umgebildet worden ist.

An einem seiner Organe, an der Stimme, besitzt der Mensch selbst unmittelbar ein Element, das einen weiteren Inhalt als nur die bloße sinnliche Gegenwart zuläßt und fordert. Wir haben gesehen, wie der Gesang, mit dem Tanz verbunden und ihm dienend, zu den Spielen hinzutrat, und haben schon darauf hingewiesen, daß sich der Gesang dann auch selbständig gemacht hat; er bleibt nicht inhaltsloser Gesang wie die Modulationen eines Vogels, die zwar die Empfindung aussprechen, aber keinen objektiven Inhalt haben. Der Gesang gehört der Stimme an; und die Stimme ist das

Element, worin das Geistige, die Vorstellung, seinen besondern eigentümlichen Ausdruck hat. Der Gesang fordert bald für sich einen eigentümlichen, aus der Vorstellung geborenen Inhalt. Dieser Inhalt, von dem Geiste gebildet, kann sehr mannigfacher Art sein; aber besonders ist zu beachten, daß damit das Sinnliche, Unmittelbare zum Allgemeinen erhoben und darin festgehalten wird. Dies Allgemeine wird religiöser Inhalt und ist in seinem höchsten Sinne zu nehmen. Es ist die göttliche Gestaltung überhaupt, und diese ist das objektive Kunstwerk, die zweite Form der schönen Individualität.

2. Die griechische Religion.

a) Die Idee der Gottheit.

Der religiöse Inhalt ist der Hauptinhalt des Geistes, und es ist die Frage, wie er bei den Griechen gestaltet gewesen sei. Dieses Wesentliche haben sie nicht mehr in dem Natürlichen, Äußern, sondern in dem Innern gefunden, und so, daß der Mensch sich selbst als frei darin erfaßt. Das Menschliche hat, als ein Vorgestelltes, ihnen als allein und absolut Wesentliches gegolten. Dies ist der Inhalt der griechischen Religion, deren Gegenstand der Verehrung die idealisierte Menschheit ist. Das menschliche Selbstbewußtsein hat dies als das Wesentliche fassen müssen. Das Dauernde und Bleibende im Menschen ist als das Wesen dargestellt; alles nur Äußerliche und Zufällige ist davon ferngehalten, es ist der Äußerlichkeit, der Zufälligkeit überhaupt entnommen. Damit ist die griechische Religion als eine Religion der Kunst bestimmt; die Bewegung der ausgearbeiteten Menschlichkeit, ihre Werke und Handlungen machen ihren Inhalt aus. Gott ist das Wesen des Menschen; er steht in positiver Beziehung zu ihm. Zugleich wird er als das Andere des Menschen aufgefaßt, und dies Andere ist so das Wesen, das Wahrhafte. Dies ist nun zwar das Andere des Menschen als sinnlichen Einzelwesens; aber als das Wahrhafte des Menschen ist es eben sein Wahrhaftes und so sein eigenes Inneres. Das Sinnliche ist so nur Erscheinung des Geistes, hat die Endlichkeit abgestreift, und in dieser Einheit des Sinnlichen mit dem an und für sich Geistigen besteht das Schöne.

Der Charakter der Gottheit bei den Griechen ist das rein Schöne. Sich als frei zu wissen ist ihre Bestimmung; dies Wissen aber ist bei ihnen noch mit dem Natürlichen vereinigt, noch nicht als das Prinzip des Denkens rein mit dem Gedanken aufgefaßt. Für die Griechen ist Gott, das Absolute, nicht in dem Gedanken, sondern in der konkreten Form gegenwärtig. Der freie Geist ist noch nicht selbst der Gegenstand, sondern er in Verbindung mit dem Menschlichnatürlichen und mit der äußerlichen Natürlichkeit. Die Griechen haben Gott im Geiste verehrt, — denn das Wesentliche ist das Geistige überhaupt, — aber nicht im reinen Geiste, im Geist und in der Wahrheit, sondern in der Form des Anthropomorphismus. Zugleich aber, obwohl sie das Göttliche in menschlicher Gestalt haben, ist ihnen ihr Gott noch nicht im Fleische erschienen. Ihr Prinzip ist das nächste nach dem orientalischen. Dies ist die Einheit der Substanz und der Natur. Bei den Griechen ist diese substantielle Einheit herabgesetzt zum Ideellen; hervor tritt das Prinzip der Subjektivität, aber nur erst als erscheinendes und darum mit zwei Seiten. Die eine Seite ist das Seelenhafte, die andere das Natürliche. Das Seelenhafte ist einmal dem Natürlichen eingebildet; aber es ist auch für sich und tritt jenem Gebildeten, das als Leben erscheint, gegenüber. Das Verhältnis des griechischen Prinzips zum orientalischen ist also dies, daß die Immanenz des Geistigen und Natürlichen, das orientalische Prinzip, bei den Griechen nur nach der Seite der Realität gilt und das Geistige ebenso, wie es dem Natürlichen immanent ist, auch sich und ihm gegenübersteht.

Der Geist denkt sich; Gott wird im Geist als Unsinnliches verehrt, das heißt, daß Gott gesetzt ist im Elemente des Gedankens. Er erscheint für ein Anderes, aber im Gedanken; diese Beziehung auf das Andere ist die Seite der Realität. Diese Seite ist bei den Griechen noch die der materiellen, physikalischen, der Natur immanenten Geistigkeit. Der Geist ist noch nicht das Wissen des Geistes von sich; die Seite seiner Realität ist die natürliche Seite der Erscheinung. Das griechische Prinzip ist noch nicht zur Welt des Gedankens ausgebildet. Die höhere unsinnliche Welt steht noch nicht über der sinnlichen; aber in dieser ist das Geistige die wesentliche Bestimmung. Das Geistige ist das Freie;

die Affirmation des Geistes ist die selbstbedingte Tätigkeit: der Geist ist das Hervorbringen seiner selbst. Diese Affirmation ist nur durch die Beziehung auf die Natur; der Geist setzt sich voraus, und durch die Negation seines Andersseins, durch die Negation des Natürlichen ist er frei. Die Bestimmung des Geistigen besteht also einmal in dem Natürlichen und das andere Mal in der Zurücksetzung, in der Unterordnung des Natürlichen. Daß die Götter der Griechen sich das Natürliche unterworfen haben, ist bei ihnen zum Bewußtsein gekommen.

Die Griechen haben das Geistige individuell gehabt, es zur Subjektivität erhoben, so daß das Subjekt die wesentliche Seite an der Realität und das Natürliche heruntergesetzt war. Dies Natürliche hat als Ausdruck für den subjektiven Geist zu dienen; so kann es nur die menschliche Gestalt haben, denn nur diese kann geistiger Ausdruck sein. Daß Gott ihnen nur in Marmor, Metall, Holz, in Gebilden der menschlichen Phantasie, nicht aber im Fleisch, in wirklicher Existenz erschienen ist, erklärt sich dadurch, daß ihnen der Mensch nur gegolten hat, Ehre und Würde gehabt hat, insofern er sich zur schönen Gestalt hervorgehoben, zur Freiheit der schönen Erscheinung herausgearbeitet hat. Die Göttlichkeit ist also der Zufälligkeit des Einzelnen unterworfen gewesen, Form und Gestalt derselben blieb eine vom besondern Subjekt erzeugte, und auf diese Weise sind es nur die Griechen gewesen, die sich so ausbildeten; alle andern Völker waren Barbaren, und unter den Griechen selbst blieb der Unterschied bestehen zwischen eigentlichen freien Griechen und Sklaven.

Es ist eben nur die eine Seite, daß der Geist das ist, wozu er sich macht. Die andere ist die, daß der Geist das ursprünglich Freie, daß die Freiheit seine Natur und sein Begriff ist, und diese Seite haben die Griechen noch nicht gefaßt, eben weil sie noch nicht gedacht, sich im Gedanken erfaßt haben. Sie haben den Geist noch nicht als das Ansich in seiner Allgemeinheit erkannt, sondern nur nach der Seite, wie er sich hervorbringt. Sie haben also noch nicht die Vorstellung gehabt, daß der Mensch an sich nach dem Ebenbilde Gottes gemacht sei. Darum haben sie die christliche Idee von der Einheit der menschlichen und göttlichen Natur

noch nicht gehabt, nicht den Menschen nach seinem Begriff, sondern erst den herausgearbeiteten, der sich gesteigert, idealisiert hat, in Beziehung zu dem Göttlichen gewußt. Erst der in sich gewisse innere Geist, der sich seine innere Welt erzeugt hat, kann es ertragen, daß das Natürliche unmittelbar das Geistige in sich eingebildet hat. Wenn der Gedanke für sich frei ist, so kann er die Seite der Erscheinung frei entlassen und hat die Sicherheit, einem Diesen die göttliche Natur anzuvertrauen. Er denkt das Geistige und kann es in seiner Unmittelbarkeit lassen wie es ist. Um das Geistige vorzustellen, das Göttliche festzuhalten und die Einheit äußerlich anschaubar zu haben, braucht er nicht mehr die Natürlichkeit in das Geistige einzubilden, sie umzuarbeiten, damit sie das Geistige ausdrücke, sondern indem der freie Gedanke das Äußerliche denkt, kann er es lassen, wie es ist, er kann das Göttliche in diesem Unmittelbaren fassen: denn er denkt diese Vereinigung des Endlichen und Unendlichen und weiß sie nicht als zufällige Vereinigung, sondern als das Absolute, die ewige Idee selbst. Das ist erst die tiefe Idee, die den unendlichen Gegensatz in sich hat.

Man pflegt der griechischen Religion ihren Anthropomorphismus vorzuwerfen und hält den Anthropomorphismus an sich selbst für einen Mangel in der religiösen Vorstellung. Schon Xenophanes hat gesagt, die Menschen haben sich die Götter nach ihrem Bilde gemacht; wenn sich die Löwen Götter machten, würden sie sie als Löwen vorstellen. So wird auf das Wort, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht habe, erwidert: mais l'homme lui a bien rendu, — der Mensch hat sich Gott nach seinem Bilde gemacht. Unterscheiden wir aber genauer, so ist zu sagen: das Menschliche ist das Geistige, und so ist es das Vortreffliche, Wahrhafte der griechischen Götter, wodurch sie über allen Naturgottheiten und über den alten Abstraktionen stehen, wie dem einen, dem höchsten Wesen, der leeren Identität, dem leeren, bestimmungslosen, unbestimmten Wesen. Die Geistigkeit ist das Höhere, das Geistige ist das Wahrhafte gegen die Bedeutung von Naturmächten als solchen Abstraktionen. Die Griechen haben die Natur nicht vergöttert, sondern das Natürliche in ein Geistiges verwandelt. In Wahrheit aber ist der Mangel der griechischen Götter,

daß sie nicht anthropomorphistisch genug sind. Die Griechen haben wohl Heroen gehabt, aber diese wurden noch nicht göttlich verehrt; solche Menschenvergötterung ist erst etwas Späteres und von anderer Bedeutung, wie z. B. bei den römischen Kaisern. Dieser Anthropomorphismus fehlt den Griechen.

Anderseits wird es auch als ein Vorzug der griechischen Götter angegeben, daß sie menschlich gebildet gewesen seien. In seinen „Göttern Griechenlands“ singt Schiller: „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher“. Sein Gedicht läßt erkennen, daß er auf das tiefste angeregt, seine Vorstellung aber zum Teil ganz schief war; denn in Wahrheit ist der christliche Gott durchaus menschlicher als die Götter der Griechen. In der christlichen Religion heißt es: Gott ist im Fleische erschienen; und das Christentum ist, Christus als Gott und Gott als Christus zu verehren. Der Gottmensch Christus ist noch in viel bestimmterem Sinne menschlich gewesen und hat eine ganz andere Menschlichkeit der irdischen Präsenz, der natürlichen Umstände, des Leidens und schmählichen Todes gehabt als die Menschlichkeit der schönen griechischen Götter. Will man deren Menschlichkeit als Vorzug ansehen, so kann man es sicher nicht tun gegen die Menschlichkeit Gottes in der christlichen Religion und Kirche; hier ist noch ein ganz anderer Anthropomorphismus.

Was nun aber dies der griechischen und christlichen Religion Gemeinsame betrifft, so muß man sagen, daß wenn Gott erscheinen soll, so kann er nur als Geistiges erscheinen. Daß nun seine Erscheinung, Äußerlichkeit, Unmittelbarkeit, Wirklichkeit für die sinnliche Anschauung, für die Vorstellung als Geistiges erscheine, so kann er nur in menschlicher Gestalt auftreten. Sonst gibt es keine sinnliche Weise, in der das Geistige sich als Geistiges zeigt. Gott gibt sich zwar in der Natur zu erkennen, in der Sonne, in den Bergen, den Bäumen, dem Tier, in dem Zusammenstimmen ihrer Zwecke und Mittel, oder auch im feurigen Busch, im Säuseln des Windes; in allem diesem aber ist Gott nur wahrnehmbar im Inneren des Subjekts, während alle diese Natürlichkeiten in ihnen selbst die Geistigkeit nicht ausdrücken. Das tut allein die menschliche Gestalt; in ihr stellt man

vor sich das Sinnliche des Geistes, aus ihrer Bildung strahlt das Geistige als solches heraus. Wenn Gott also für die sinnliche Anschauung, Vorstellung erscheinen soll, dann kann er nur erscheinen in menschlicher Gestalt. Und Gott muß erscheinen, muß die Weise des Erscheinens für sinnliche Anschauung haben; denn das Wesen muß überhaupt erscheinen; es ist nichts, wenn es nicht erscheint, die Weise der Unmittelbarkeit an ihm hat, sich im Anderssein auf unmittelbare Weise hat. Und wenn dieser Weisen des Erscheinens viele sind, so ist doch die Erscheinung in der Natur viel inadäquater als die menschliche Gestalt. Dies ist das Gemeinschaftliche im Griechentum und Christentum.

Doch aber unterscheiden sich beide, und auf diesen Unterschied kommt es dann an, daß der Geist sich hat zum christlichen Geiste bilden müssen, weil im griechischen Bewußtsein das Erscheinende, der Gottmensch, nicht bloß ein Moment des höchsten und wahrhaften, an und für sich seienden Geistes geworden und gewesen ist. Das ist die Hauptsache: der erscheinende Gott, d. h. Gott nach der Bestimmung zu erscheinen, ist nicht der absolute Gott: dieser muß erscheinen, — also, daß er erscheint, ist wesentlich nur ein M o m e n t der ganzen Totalität. Der wahrhafte Mangel der griechischen Religion, gegen die christliche gehalten, ist also, daß in ihr die Erscheinung die höchste Weise, überhaupt das Ganze des Göttlichen ausmacht, während in der christlichen Religion das Erscheinen nur als ein Moment des Göttlichen angenommen wird. Christus ist gestorben; d. h. der erscheinende Gott ist gesetzt als ein sich Aufhebendes, ein Moment, und erst als gestorben, erhoben zur Rechten des Vaters, ist er in seiner Vollendung gesetzt. Das Erscheinen muß sein, kann nicht weggelassen werden; aber es muß so sein, daß es als ein Moment, als Aufzuhebendes, Aufgehobenes ist. In den griechischen Göttern ist die Erscheinung des Gottes in würdiger, künstlerischer Gestalt, und das Sinnliche ist in der Schönheit verklärt zum Ausdruck des Geistigen; die griechischen Götter sind Ideale. Aber ihre Weise, daß sie erscheinen, bleibt hier die ausschließliche, höchste Weise, in der das Göttliche gesetzt ist. Der erscheinende Gott ist nicht als Moment ausgedrückt; die Form der Erscheinung ist die höchste Form, das Ideal ist nicht zugleich als ideell gesetzt.

Beide Bestimmungen hängen damit zusammen, daß der griechische Gott für den Menschen noch ein Jenseitiges ist; der Geist aber ist absolut dies, in dem Erscheinen in sich, bei sich selbst zu sein. Wenn aber das Erscheinen die perennierende Form ist, so ist der Geist, der erscheint, in seiner verklärten Schönheit ein Jenseitiges für den subjektiven Geist, und die wahrhafte Versöhnung des Geistes mit sich selbst in seinem Anderssein kann noch nicht vorhanden sein. Die beiden Einseitigkeiten sind zugleich vorhanden, aber noch unausgeglichen. Es zeigt sich hier das Extrem der Subjektivität, daß der Gott nur ein vom Menschen Gemachtes ist; das ist die subjektive Seite, die der Gott behält. Ebendarum ist er zu objektiv, und das Subjektive ist noch nicht die wahrhafte Subjektivität, weil die Subjekte das Objekt noch sich gegenüber haben. Das Subjekt ist noch nicht gewußt, anerkannt als in Gott aufgenommen; der erscheinende Gott ist nicht gesetzt als nur Moment, und deswegen ist der Mensch nicht gesetzt als affirmatives Moment, deswegen nicht in Gott aufgenommen. Das Subjekt als solches, der menschliche Geist, weil er noch nicht in Gott aufgenommen ist, ist noch nicht absolut berechtigt; die Subjektivität ist noch nicht zu ihrer Tiefe gekommen, sondern ist noch behaftet mit einem Jenseits und wird noch von außen bestimmt.

In dieser Weise der religiösen Anschauung der Griechen ist die Vielgötterei unmittelbar enthalten. Sobald Gott im Fleische erscheint, so ist unmittelbar nur ein Gott. Man sagt wohl, Gott erscheine in der Natur, in dem ganzen Menschengeschlecht; damit aber bleibt man noch bei der Entäußerung stehen, bei einer veräußerlichten Erscheinung: denn man versteht darunter, daß er gerade nicht als Gott erscheint. Als Gott erscheinend aber erscheint er als Sohn und zwar als ein Sohn.

Wir finden also in der Religion der Griechen denselben Geist, den wir in ihrer Subjektivität bereits betrachtet haben. Die Religion ist nichts anderes, als daß das Allgemeine des Inhalts des Begriffs zum Gegenstande wird und als der wesentlichste Gegenstand anerkannt wird, daß der einwohnende Geist für sich in der Vorstellung gefaßt und als das Wesen verehrt wird. Als diesen inneren Geist haben wir bei den Griechen den Geist erkannt, der aus der Natur zu seiner Freiheit

kommt. Die Hellenen haben zuerst die Naturmacht in ein Geistiges umgewandelt, so daß diese Macht nur noch als Anklang bleibt, der wesentliche Inhalt aber im Geistigen ist. Der Geist der Griechen enthält also wohl Naturelemente, aber nur als einen Anfang, welcher dann in geistigen Inhalt umgewandelt wird; das Naturelement ist noch Anklang in dem geistigen Inhalt, aber der wesentliche Inhalt ist eben die Vorstellung, der geistige Inhalt. Der Grieche hat Gott als Geist, oder den Geist, nicht eine Naturmacht, als Gott verehrt. Wir können die griechischen Götter nicht wie die indischen auffassen, daß ihr Inneres, der wahrhafte substantielle Inhalt, eine Naturmacht gewesen sei und die menschliche Gestaltung als eine anthropomorphe Zutat sich verhalte, eine äußerliche Form, die für die Betrachtung auf menschenhafte Weise dargestellt sei. Der Gott der Griechen ist nicht die Naturmacht, sondern allein das Geistige, verbunden mit dem Natürlichen, das aber, wie gesagt, als ein Untergeordnetes herabgesetzt ist, nur den Ausgangspunkt bildet. Der Gott der Griechen ist noch nicht der absolute freie Geist gewesen, sondern der Geist ist gewesen als eine noch bestimmte Individualität, als bedingt von äußerlichen Bestimmungen anfangend oder ein bestimmter Geist, Geist in menschlicher Weise zugleich; denn eben der Mensch ist der besondere Geist, der sich beschränkend als solcher existiert. — Diese Mitte haben die Griechen auch verehrt, den bedingten Geist, der noch nicht für sich selbst als Geist ist, sondern der dies ist, sich noch auf sinnliche Weise zu manifestieren, so aber, daß diese nur das Element seiner Manifestation, nicht sein Gehalt, seine Substanz ist.

b) Die besonderen Götter.

Diese Angaben sollen für uns das Leitende sein in betreff der Hauptmomente der griechischen Mythologie; dies ist die notwendige Form, der wahre Standpunkt, auf welchen der Geist, der aus dem Orientalischen herkommt, sich stellt. An diesem Begrifflichen halten wir fest; ein solches Leitendes haben wir nötig teils gegen die vielfache Gelehrsamkeit, die in neuerer Zeit mythologischen Stoff herbeigebracht hat, teils auch gegen den abstrakten

Verstand, der nur einzelnes, die eine oder die andere Seite festhält. Die Bestimmung, die angegeben ist, haben wir auf bestimmte Weise aufzuzeigen, wie sie bei den Griechen erschienen ist. Wir haben die Naturmacht und die geistige Macht bei ihnen vereinigt gefunden, aber so, daß die geistige Individualität das Wesentliche ist, die Naturmacht nur den Ausgangspunkt bildet, einen Anklang gegen die ihrer Natur nach geistige Individualität darstellt.

Ausdrücklich ist diese Herabsetzung des Natürlichen, der Übergang zum Geistigen in der griechischen Mythologie als Hauptpunkt vorhanden, als Wendepunkt des Ganzen, als der Götterkrieg. Es ist der Krieg der neuen Götter mit den alten, der Sturz der Titanen durch die Herrschaft des Zeus, der Übergang der Herrschaft der Naturmächte zu der Herrschaft der geistigen Mächte, des Orients zum Okzident. Die Titanen sind Uranos, Chronos, Äther, Selene, Helios, Okeanos, Gäa, die Eumeniden, auch der Eros, die Liebe, als dieses Abstrakte, dies Allgemeine, der Zusammenhang, die Verbindung Unterschiedener, ferner Dione, aus der nachher Aphrodite gebildet worden ist als ihre Mutter. Sie sind Naturwesen, an deren Stelle sich Zeus, der politische Gott, Apollo, der wissende Gott, Poseidon, der Erderschütterer usw., gesetzt haben. Diese neuen Götter sind die griechischen, jene alten die asiatischen. Das zweite Geschlecht ist aus dem ersten hervorgegangen; die geistigen Mächte haben sich entfaltet, die natürlichen sind verschwunden. Sie werden auch noch verehrt, aber sie sind nicht mehr die herrschenden. Sie sind an den Saum der Erde verwiesen und herrschen jenseits der sich klar gewordenen Erde. Besonders ausgezeichnet ist Kronos, der seine Kinder verschlingt; es ist die Herrschaft der abstrakten Zeit, worin die Gestaltungen, die hervortreten, als Naturgestalten aufgezehrt werden; nur das Verschwinden ist an und für sich. — Diese wilde Zeugungskraft der Natur ist gehemmt worden, und Zeus ist das Haupt der neuen Götterfamilie. Dies sind Götter, die wesentlich geistige Bedeutung haben und als geistige bestimmt sind. Man kann den Übergang nicht naiver aussprechen, dies neue Reich, die neue Welt, die in den Griechen aufgegangen ist, die darauf angewiesen waren, das Geistige als das Wahrhafte, Herrschende, Substantielle zu erkennen. Volle Kon-

sequenz muß man in jenen griechischen Mythen nicht suchen; aber die großen Hauptmomente drücken diese Überwindung, das Zurückweisen des Natürlichen aus. Prometheus, der den Menschen das Feuer gab und vieles andere erfand, hat auch das eingeführt, daß die Menschen bei den Opfern nur die Knochen und die Haut den Göttern darbringen, das Fleisch aber selbst verzehren. Es kann verwundern, daß er unter den Titanen ist; er ist nach einer Seite der spätere Hephästos, denn seine Erfindung, seine geistige Tätigkeit gehören dem Verstande an. Aber ihr Zweck, Inhalt ist ganz endlicher, prosaischer Art. Übrigens findet sich ein solcher Unterschied zwischen den Göttern schon bei den Ägyptern; Osiris und Isis gehören der dritten Götterklasse an, sind also die reichste Bestimmung gegenüber den früheren Göttern, die nur Naturbestimmungen sind.

Das Zweite ist, daß zwar die Scheidung und das bestimmte Verhältnis der Überwindung der Titanen ausdrücklich dargestellt, daß aber dies Verhältnis der Überwindung der Naturmächte durch die neuen Götter auch in diesen erhalten ist, daß in den neuen Göttern der Anklang an das Alte vorhanden ist, daß dieses beides verbunden ist, aber nicht chemisch, sich durchdringend, vereinigend, sondern daß das Naturelement nur anklingt. Zeus ist natürliche Macht, zusammen mit Hera, der Gebärerin, als Macht der erzeugenden Lebendigkeit; er ist der Äther, hat seine Blitze und Wolken; aber er ist in erster Linie dieses politische Wesen an und für sich, der Gott πόλις, der Schützer der Gastfreundschaft. Okeanos und Pontos sind Titanen; unter den neuen Göttern ist Poseidon an ihre Stelle getreten, der zwar die Wildheit des Elementes an sich hat, die Erinnerung dessen, der als Titan ganz Naturwesen war, zugleich aber eine sittliche Figur: er hat Mauern gebaut und das Pferd geschaffen. Der Gestalt des Apollo liegt das Naturelement des Lichtes, der Sonne überhaupt zugrunde, das als Helios verehrt wurde. Aber das Naturelement ist in die analoge geistige Weise zum Selbstbewußtsein umgewandelt. Seine Strahlen sind Sonnenstrahlen, Lichtstrahlen; aber sie sind auch das Wissen, das hellmachende Licht als Licht des Geistes. Müller in seinem Buch über die Dorier gibt in der willkürlichen Weise, die bei ihm herrschend ist, zu, daß viele Andeutungen vorhanden sind, daß dem Apollo

das Licht zukomme, führt uns aber damit irre und weist den Gedanken auf unstatthafte Weise durch die Frage ab, wie Apollo mit Sonnenstrahlen habe den Python und Tityos totschießen können[1]; es seien Pfeile gewesen. So geht es hinüber und herüber, und nachher kommt er auf Apollo Λυκεῖος zu sprechen, den besonders Creuzer ausführlich behandelt hat, der aus dem Morgenland kommt und das Lichtprinzip enthält. Schon dieser Name deutet, wie auch Müller anerkennt[2], auf den Zusammenhang mit dem Licht; Apoll war Hirte bei Admet, die freien Rinder waren aber dem Helios heilig; seine Strahlen, als Pfeile vorgestellt, töten den Python. Die Idee des Lichts wird man als die zugrunde liegende Naturmacht aus dieser Gottheit nicht fortbringen können, zumal da sich die anderen Prädikate derselben leicht damit verbinden lassen. Was wir sagen, ist dies, daß in Apollo das Licht das Naturelement sei, das ins Geistige umgebildet ist. Das Licht ist das Klarmachende, alles zur Erscheinung Bringende. Deswegen ist Apollo der wissende Gott, und als der wissende ist er auch der Gott des Wissens, der sprechende, prophezeiende, weissagende, alles Verborgene ans Licht bringende, ins Dunkel schauende. Darum ist er auch der reinigende, sühnende Gott; entgegengesetzt den Eumeniden, die das Verbrechen festhalten und hart strafen, haben die neuen Götter auch das Prinzip der Versöhnung und Reinigung in sich. So ist auch er selbst rein, macht alles rein und erhebt es zu seiner Reinheit; er hat keine Gattin, sondern nur eine Schwester, und ist nicht verwickelt in so viele häßliche Geschichten wie die anderen Götter. Er ist der Verderbende, der mit seinen Strahlen die Menschen tötet, aber auch der Heilende und Bekräftigende. Als Sonnengott ist er auch Herr der Harmonie; wie die Sonne Führer des harmonischen Reigens der Gestirne, so ist er der Sänger und der Führer der Musen. Es ist vollkommen geschichtlich, in Apollo die Bestimmung des Lichtes zu erkennen; die geschichtliche Nachweisung hat Creuzer in sehr vielen Zügen geleistet. — Ebenso enthält Artemis den Anklang an Selene in sich und sind die Najaden zu den Musen umgebildet worden. Die meisten

---

[1] Otfried Müller, Die Dorier. Breslau 1824. 1. Bd., S. 284.
[2] Ebenda, S. 304.

weiblichen Gottheiten haben ihren Anfang in der Vorstellung der allgemeinen Lebenskraft des Gebärens, der Fruchtbarkeit. In dieser allgemeinen Naturbestimmung wurzeln die meisten Göttinnen; Kybele, die Diana von Ephesus, ist die Mutter Natur, *φύσις*, wie ja auch die ionische Philosophie in Kleinasien damit ihren Anfang nimmt, *περὶ φύσεως* nachdenkt. Die Mutter Natur ist dann zur Artemis umgebildet worden, die das Wild tötet und die Frauen, wie Apollo die Männer; hier ist jene Bestimmung der Mutter Natur ganz zurückgedrängt.

Wenn man die Züge, die das Naturelement betreffen, als Geistiges deutet, die Verwandlung des Natürlichen in Geistiges bei den griechischen Göttern aufweist, so ist es falsch, dies für ein Allegorisieren von unserer Seite oder durch die späteren Griechen zu erklären und zu sagen, bei den Griechen sei das geschichtlich nicht gewesen, sondern es sei eine spätere oder unsere Erklärungsart. Dagegen ist zu sagen, daß das Herüberwenden des Natürlichen ins Geistige gerade griechischer Geist ist. Die ganze Sammlung griechischer Epigramme ist nichts als äußerliches Spiel, hübscher Einfall, Geistiges von äußerlichem Anfange, der in etwas Geistiges umgebildet ist. Was die Menschen abhält, das einzusehen, ist der Verstand, der die Kategorie, die Einheit nicht zu erkennen vermag. Er führt Bestimmungen an und schließt, es sei ein supranaturalistischer Gott gewesen, d. i. ein geistiger Gott, ein unstatthafter Ausdruck, weil er nicht ausschließt, daß der Anklang der Natur nicht als äußerlicher Ursprung dabei ist. Der Verstand hält beides auseinander, findet das Geistige darin und weiß dann mit dem anderen, dem Natürlichen, nicht auszukommen. Die Griechen sind nach dieser Seite, dem Anklang an das Naturelement, den Orientalen zugewandt. Man sagt, sie haben die ganze Natur beseelt; aber dies ist nicht das eigentümlich Griechische, es ist etwas Orientalisches. Bei den Griechen ist das Eigentümliche die Verbindung des Natürlichen mit der Individualität: diese Quelle ist die Göttin, dieser Fluß der Gott. Schöner und lieblicher ist das Bild der Natur freilich in der Phantasie der Griechen als bei den Orientalen. Das kommt aber daher, daß sie das Menschliche als die Form geehrt haben, in der sich das Göttliche offenbart. So sind sie frei von den orientalischen Absurditäten geblieben. Man

hat sich in neueren Zeiten gewöhnt zu sagen, Helios sei der Gott der Sonne. Solche Vorstellung haben die Griechen nicht gehabt; Helios ist nicht der Gott der Sonne, sondern die Sonne selbst als Gott, Poseidon nicht der Gott des Meeres, sondern der Gott Meer selber. Ein Gott der Natur als Herr über die Natur ist etwas ganz anderes, als in den griechischen Göttern enthalten ist. Sie sind nicht bloß Naturmächte, sondern wesentlich geistige Individualität, die hier das Entscheidende, aber noch nicht freie Individualität ist. Der Geist ist noch nicht im Geiste aufgefaßt. Die Griechen sind frei, aber ihre freie Individualität ist ihnen noch nicht selbst ihr Gegenstand; das wird sie erst im freien Geiste.

Geistige Götter, sittliche geistige Mächte sind es, von denen die Griechen als von den wahrhaften gewußt haben: diesen haben sie, was sich zugetragen hat, zugeschrieben und das, was äußerlich erschienen ist, aus ihnen erklärt. Auch wir wissen nichts Höheres, als daß der Geist die absolute Macht und Wahrheit ist; aber in der christlichen Religion ist dies auf eine tiefere Weise zum Bewußtsein gekommen. Die Griechen haben wohl erkannt, daß das Geistige das wahre Wesen sei; sie haben dieses aber nur als in mannigfache Partikularitäten zersplittert gewußt. Diese aber sind ihnen nicht abstrakt geblieben; die geistigen Mächte, die sie kennen, sind keine leeren Allegorien wie in den modernen Dramen Liebe, Pflicht, Ehre usw., — sie sind als Individualitäten, Subjekte zu fassen; das Geistige ist wesentlich Subjektivität. Dies ist das eigentümliche Werk des griechischen Geistes; wir haben schon erwähnt, daß Herodot, der dies kannte, angibt, Homer und Hesiod seien es gewesen, die den Griechen ihre Götter, diese geistigen Individualitäten, gegeben haben, und es sind keine Fabeln, was sie erfanden, sondern das Wahrhafte selbst. Mehr noch als der Dichter gab ihnen der bildende Künstler die bestimmte Gestaltung und hat diese individuellen Charaktere so ins reine Schöne vollends herausgearbeitet. Phidias hat den Griechen den olympischen Zeus gebildet, und als sie ihn sahen, sagten sie: das ist der olympische Zeus.

Das Geistige ist so Subjekt, das ihnen an einem anschaulichen Bilde klar werden konnte. Wie der ägyptische Geist der ungeheure Werkmeister war, so haben die Griechen durch

ihre schöne Phantasie sich Bilder hinzustellen gewußt und sich durch ihre unerschöpflichen Produktionen das Wahre klarzumachen gesucht, nicht aber unser unaufhörliches Erklären und Explizieren gekannt.

Die griechischen Götter sind weder Personifikationen von Naturmächten, noch sind sie Abstraktionen wie die Zeit, der Himmel, der Eine, der reine Gedanke, oder die Weisheit, das Wissen, die Notwendigkeit. Solche Abstraktionen des Geistigen sind diese Götter nicht, keine Allegorien. Die Allegorie ist solch eine Abstraktion, eine allgemeine Vorstellung, der das Äußerliche mit allerhand Attributen behängt ist wie die Horazische Necessitas, die ihre „clavos trabales et cuneos“ (carm. I, 35, 18) in eherner Hand trägt; sie ist keine Individualität wie die eines griechischen Gottes. Die griechischen Götter sind auch keine Symbole, die ein Zeichen von irgend etwas anderem sind. In dem Tier, das ein Zeichen ist, steckt ihnen sogar noch mehr. Der Adler ist stark: daher ist er das Zeichen des Zeus; aber er ist auch dieser eine besondere Vogel. Die Individualität der griechischen Götter aber drückt an ihnen selbst aus, was sie sind; sie sind sittliche Wesen, und ihr Inhalt ist ein Geistiges. Ein Apollokopf, der bildhauerisch darstellt, wie die Dichter den Apoll schildern, ist kein Symbol, sondern er ist selbst Darstellung des geistigen Charakters, der Ausdruck, das Äußerliche, worin sich das Geistige manifestiert; er ist ganz dem Geistigen angemessen, so daß nur dies, die ewige Ruhe und sinnende Klarheit, darin enthalten, gegenwärtig ist. Den Besonderheiten an diesen Gestalten nachzugehen, ihre Anfänge hervorzuheben und diese als das Wesentliche anzugeben, ist im Interesse der geschichtlichen Untersuchung, aber nicht im Interesse des Schönen, der göttlichen Ruhe und Festigkeit, die uns aus ihren Bildern entgegenstrahlt. Herakles z. B. ist eigentlich die Sonne, Poseidon das Meer, Apollo wieder die Sonne; so nimmt man das Abstrakte, teils das natürliche, teils das Abstrakte des Gedankens, wie Zeit, Weisheit usw. für das Wesentliche. Aber da die griechischen Götter geistige Individualitäten sind, so ist jenes nicht ihr Wesen, sondern das, konkrete Geistigkeit zu sein. Abstraktionen des Verstandes sind nicht Ideen; die Idee enthält wesentlich den Einheitspunkt der Subjektivität. Es sind Individualitäten, die konkret sind. Subjekte von vielen Eigen-

schaften, während ein Allegorisches immer nur eine Eigenschaft enthält, selbst nur eine Eigenschaft ist.

Die griechischen Charaktere sind überhaupt konkrete Individuen: in Achill ist der größte Zorn, die heftigste Leidenschaft mit weicher Rührung, freundschaftlicher Liebe verbunden. Die Götter nun sind die größten Individualitäten; als geistige müssen sie dies sein. Sie sind aber auch besondere Charaktere; eine Bestimmung ist etwa in dem einen überragend, aber jedem als lebendiger Individualität kommt eine Menge von Bestimmungen zu. Hier geht die Zufälligkeit an, so daß es vergebens sein würde, die griechischen Götter in ein System bringen zu wollen. Hauptmomente lassen sich wohl unterscheiden; aber diese Götter bleiben wesentlich besonderte, und dies darum, weil die Griechen zwar Gott als Geist verehrt, aber noch nicht als freien, absoluten Geist gewußt haben, sondern als Geist, der aus der Natur herkommt, mit dem Natürlichen behaftet ist und deswegen die Bestimmung der Besonderheit an ihm hat. Indem nun den Griechen die geistigen Mächte so als Individualitäten zum Bewußtsein kamen, haben sie einen Olymp von Göttern, einen Kreis von Gestaltungen des sittlichen Lebens gehabt. Zeus steht an der Spitze; man kann darin die Bestimmung der Einheit finden. Aber er regiert über die andern Götter nicht in wahrhafter Kraft, so daß diese in ihrer Besonderheit freigelassen bleiben. In aller Besonderheit ist auch die Bestimmung der Einheit vorhanden, aber noch nicht in ihrer wahren Würde, Kraft und Recht, so daß die Besonderheit noch in ihren Härten freigelassen ist, unerweicht unter dem Begriffe des Geistes. Es ist notwendig, daß hier zufällige Besonderheiten ihre Stelle haben, weil es der erste, aus dem Natürlichen aufgehende Geist ist. Deswegen ist an den griechischen Göttern sogleich dieser Kontrast zwischen ihrer Göttlichkeit, wesentlichen Schönheit, und der Zufälligkeit auffallend, die man als menschliche Schwäche auffaßt.

c) Die zufälligen Momente der Religion.

Es muß hier dann auch auf den besonderen Stoff hingewiesen werden, den äußerlichen Ursprung, woraus diese Besonderheiten stammen; wo ist dieser zu suchen? Er ist

aus den Anfängen dieser Göttergestalten zu erklären; sie kommen von außen her, aus der Natur und aus fremden Religionen, und werden erst vom Geiste geistig gemacht. Diese Anfänge sehen wir demgemäß erstens in dem, was man Lokalgottheiten nennt. Erinnern wir uns, wie wir das Zerstreute des Anfangs des griechischen Lebens gesehen haben; dies von Haus aus Zerstreutsein und sich vielfach Punktualisieren führt sogleich die Lokalvorstellungen mit sich. Von solchen Lokalgöttern muß gesagt werden, daß sie eine viel größere Breite, Umfang und Bedeutung gehabt haben als nachher, wie sie in den Kreis der übrigen traten; sie haben für alles das zu wachen, was in jenem Gesamtkreise unter die verschiedenen Götter verteilt ist. Anderseits erhält die Lokalgottheit nur eine bestimmte Bedeutung; der Gott ist bestimmt nach den besonderen Nöten, Angelegenheiten und Interessen, die in jener Gegend zum Bewußtsein gekommen sind. In mancher lokalen Beziehung sind die Götter so auch noch symbolisch wie bei anderen Völkern. In Palästina war der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mannigfach lokalisiert; hier finden wir eine Menge Zeus und Herakles, deren jeder seine besondere Geschichte hat, von lokalem Ursprunge. Die indischen Götter haben auch an verschiedenen Orten Tempel; und in jedem Tempel gibt es besondere Puranas, Göttergeschichten. Ebenso ist es mit den katholischen Heiligen und ihren Legenden, wo aber nicht von dem Lokalen, sondern z. B. von der einen Mutter Gottes ausgegangen und dann zu der vielfältigsten Lokalität fortgeschritten wird. In katholischen Gegenden hat jedes Heiligenbild seine besonderen Wunder; Maria, sonstige Heilige sind lokalisiert. In Griechenland ist alles zuerst zerstreut gewesen und dann in eins zusammengefaßt worden. Es kommt hinzu der zugrunde liegende Geist der freien Phantasie der Griechen, die zu jedem Umstande die anmutigsten Geschichten gemacht haben. Solche anmutigen Geschichten, deren Grenze nicht bestimmt ist, sind Quellen von neuen Einfällen, die, durch eine Menge von besonderen Umständen hervorgebracht, im lebendigen Geiste der Griechen immer neu hervorsprudelten.

Eine zweite Quelle solcher Besonderheiten sind vornehmlich die fremden Religionen, Gottheiten, Mythen. Diese alten Religionen, die vornehmlich Naturreligionen gewesen sind, sind

meistens ebenso für sich besonders getrennt erhalten worden, als sie verarbeitet und umgebildet worden sind. Wir haben schon davon gesprochen, daß die griechischen Götter einerseits aus Asien hergekommen, anderseits einheimisch ausgebildet worden sind. Die Naturgötter kommen aus Asien, die Phantasiegötter wurden als geistige Wesen in Griechenland geschaffen. Jene Götter sind symbolisch; es liegt in ihnen eine Beziehung auf die Natur, namentlich sind kalendarische Partikularitäten in ihnen enthalten. Die echt griechischen Götter sind, wie wir gezeigt haben, nicht symbolisch, so wenig wie das Gesicht des Menschen, das auch das Geistige in ihm ausdrückt. Die zwölf Arbeiten des Herakles sind symbolisch; er ist eine kalendarische Gottheit. Die vielen Liebschaften des Zeus sind symbolische Erzählungen von der zeugenden Naturkraft. Aber Zeus selber ist es nicht, wenn auch die Partikularitäten solcher Geschichten symbolisch und von andern Völkern entnommen sind.

Das Erhalten der fremden Kulte führt uns auf das berühmte, schon oben erörterte Kapitel von den Mysterien der Griechen. Diese Mysterien, die Eleusinischen wie die Samothrakischen, sind etwas, das die Neugierde aller Zeiten auf sich gezogen hat, weil sie den großen Ruhm der Tiefe von Weisheit, Offenbarung, Erkenntnis, dieses Vorurteil für sich haben. Es ist nur für ein Vorurteil anzusehen, wenn man glaubt, das Alte sei trefflicher als das Nachherige, worein es umgebildet ist. Die Mysterien sind alt; man nimmt sie schon deswegen für das Tiefere, worin die reinere Wahrheit des Menschen selbst vorgetragen worden sei. Besonders hat man die Hypothese gehabt, daß die Einheit Gottes dort gelehrt worden sei gegen die Vielgötterei der Volksreligion, ferner die Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen, dem seligen Zustande derer, die sich sittlich betragen haben, und der unsterblichen Qual der Gottlosen. Dergleichen ist mehr oder weniger Erdichtung. Es sind alte Religionen, und da ist es ungeschichtlich und eine Torheit, zu meinen, tiefe Philosopheme seien darin enthüllt, vorgestellt worden. Im Gegenteil, das Alte ist seiner Natur nach nichts anderes als ein Rohes, dessen Inhalt nichts anderes sein konnte als Vorstellungen von Naturideen, wenn wir sie so nennen wollen, von der allgemeinen Umwandlung in der Natur, von dem.

was die Lebendigkeit ist, was sie tut. Ste. Croix[1]) hat dies zusammengestellt mit sehr großer umsichtiger historischer Genauigkeit, ohne sich in das geistreiche Hypothesenwesen, die deutsche Manier, einzulassen; die neue Ausgabe von Sylvestre de Sacy[2]), diesem in jeder Rücksicht gründlichen Gelehrten, ist besonders bemerkenswert. Man muß nicht glauben, sagt er, daß es ein System von Lehren gewesen sei, was den Griechen von den Ägyptern, Pelasgern, Samothrakern überliefert wurde, sondern es sind offenbar sinnliche Handlungen, Gebräuche, Darstellungen. Und weiter sagt er, daß die mystische Darstellung nichts gewesen sei als Symbol der wesentlichsten allgemeinen Operationen der Natur und des Wechsels, den die Natur im Laufe des Jahres erfährt; wie sich die Erde zu den himmlischen Erscheinungen verhält, die Jahreszeiten, das Ersterben des Samens, sein Wiederaufkeimen, das wurde personifiziert vorgestellt. Das wissen wir an und für sich, daß wir bei den Ägyptern keine ausgebildete Lehre und Weisheit zu suchen haben, und bei den andern noch weniger. Das Allgemeine, was der Demeter und Persephone, späteren Namen, zugrunde liegt, wissen wir, daß sie des Bakchos Stelle eingenommen haben; aber vom Bakchischen selbst wissen wir, daß die Hauptsache obszöne Geschichten und Darstellungen waren, die allerdings wie bei den Ägyptern und Indern allgemeinen Sinn haben, wo das Hauptinteresse für die Vorstellung die Lebenskraft und die Veränderung ausmacht, welche sie hervorbringt.

Nun geht ja der Geist einen analogen Prozeß wie die Natur hindurch; auch der Geist muß sterben, um in sich zu erstehen. Der natürliche Geist befreit sich von seiner Natürlichkeit und ist dann freier Geist; er muß zweimal geboren werden, d. h. sich in sich selbst negieren. Da nun die Grundvorstellungen in den Mysterien rohe Darstellungen der Prozesse der Natur gewesen sind, die in abstrakter Weise dieselben Momente und Durchgänge hat wie das Geistige, so klingen dergleichen

---

[1]) Sainte-Croix, Baron de, 1746—1809, angesehener Archäologe: Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme. Paris 1784, 2. Aufl. 1817.

[2]) Sylvestre de Sacy, Baron Antoine Isaac, 1758—1838, berühmter Orientalist, hat 1809 eine Biographie von Ste.-Croix veröffentlicht.

Darstellungen auch an das Geistige an, aber trübe, unklar, subordiniert. Man darf nur an die unzüchtigen Geschichten denken, in denen die Vorstellung des Prozesses der Lebendigkeit enthalten ist. Solche altertümlichen Vorstellungen haben für den Geist der Griechen in ihrer Altertümlichkeit und geistigen Form etwas Schauererweckendes. Das weckt Schauer, wovon der Mensch merkt, es hat Bedeutung, — er hat Respekt davor, — wovon aber die Form, hier die sinnliche Form, ihn abschreckt; es ist etwas Geheimes darin, das intrigiert ihn und stößt ihn zurück. Er hat Ahnung davon, ist aber darin nicht bei sich selbst; es ist ihm noch nicht klar.

Ein Bedeutsames also ist in den Mysterien gewesen, aber etwas, wovon die Bedeutung noch nicht heraus ist. In den Göttern erst ist der Sinn der Mysterien den Griechen vor Augen gestanden, und das Klare erweckt keine Scheu. Das Vorherige aber ist nicht besser, sondern schlechter gewesen. Äschylos ist angeklagt worden, er habe die Mysterien offenbart: er hat ausgesprochen, Artemis sei eine Tochter der Demeter. Das ist nun die große Weisheit; da kehren wir die Hand nicht darum um. Das Bedeutsame, das nur geahnt, noch nicht bestimmt ist, ist der Bestimmtheit entgegengesetzt, in der die griechischen Götter für die allgemeine Vorstellung geheiligt waren. Indem man der Mythologie der Griechen in ihrem Anfange nachforscht, verschwindet die Bestimmtheit; da ist das geheimnisvoll Unbestimmte, und dies Unbestimmte ist entgegengesetzt den bestimmten Gestalten der Götter und droht ihrer klaren Gestaltung den Untergang. Will man die Götter der Kunst erhalten, so muß man jenes Unbestimmte davon fern lassen. Wenn man meint, in den Mysterien seien Lehren vorgetragen worden, die besser als der Volksglaube gewesen und deshalb verborgen gehalten worden seien, so ist zu bemerken, daß auch die Frauen und Kinder in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht waren, und in die Samothrakischen auch; Philipp hat dort die Olympias kennengelernt. Es ist sehr schief, wenn man meint, daß ein Volk außer der öffentlich anerkannten Sitte, Bildung, Religion noch eine besondere Religionsweisheit gleichsam in einer anderen Tasche hätte. Wie die Leute z. B. vor der Freimaurerei Respekt haben, tiefere Lehren u. dgl. in ihr vermuten. Aber die Freimaurer sind Leute wie andere; wenn

sie eine besondere Weisheit hätten, so könnten sie nicht so getrennt für sich bleiben, daß sie sie nicht im Leben der Wissenschaft sehen ließen.

In Rücksicht auf die besonderen Züge der Götterindividualitäten ist also in besonderen Naturvorstellungen die Quelle zu suchen. Die fremden Mythen waren fremdartig gegen den griechischen Geist überhaupt; das Fremdartige und das Anfängliche überhaupt, sowohl Fremdes wie Einheimisches, ist von den Griechen zu Geistigem gemacht worden. In dem Geiste aber sind die Naturgegenstände, die alten Götter, alle erhalten, und es sind von der Fremde die besonderen Züge mit herübergekommen, so daß diese Züge an den griechischen Individualitäten etwas Äußerliches gewesen und zu einer besonderen bedeutungslosen Geschichte geworden sind oder eine üble Bedeutung erhalten haben. Vom Zeus werden eine Menge skandalöser Liebschaften erzählt. Dagegen ist seine Ehe mit der Hera ein regelrechtes, ein sittliches Verhältnis als die allgemeine Ehe, das sittliche Verhältnis an und für sich. Zugleich aber ist das, was hier als Ehe aufgefaßt ist, auch ein bloßes Naturverhältnis, und so vorgestellt ist es das Orientalische oder Altertümliche überhaupt. Außerdem aber müssen wir solche Erzeugung, die er mit der Semele gehabt hat, woraus Bakchos entstanden ist, seinen Verkehr mit Io, der Tochter des Inachos, die nach Ägypten verwiesen und in eine Kuh verwandelt wird — was an die Isis und auch an die indische Verehrung der Kuh anzuspielen scheint — überhaupt nicht individuell ansehen; es handelt sich hier um Mythen von Erzeugung der Welt aus zwei Prinzipien, die zugrunde gelegen haben, Theogonien, Allegorien und Philosophien, die in verschiedenen Lokalitäten auf den Zeus, den allgemeinen Gott, gesammelt werden und wodurch er nun wegen seiner Ehe skandalös wird. Das, was allgemein ist, wird zu einer zufälligen Geschichte, einer einzelnen Begierde gemacht; daher kommen so unendlich viele Besonderheiten, die für sich keinen Sinn haben, in denen man aber allerdings eine allgemeine Bedeutung suchen muß. Creuzers Bemühung ist es auch gewesen, ihr nachzuforschen und dies Allgemeine anzugeben. Es ist ein Kreis des Symbolischen, das seiner Bedeutung nicht entspricht, wogegen das, worin der Geist als Geist sich zeigt, klarer Ausdruck ist. Das Natürliche ist

zu Symbolen herabgesetzt worden, und was von den ausländischen Theogonien herüberkam, das wurde in dem Munde der Hellenen zu einer Geschichte verarbeitet, die oft eine üble Nachrede für die Götter war. Das Symbol der Erzeugung des Unterschiedes der Welt ist zu Geschichten von Liebschaften des Zeus geworden. So sind auch die Tiere, die noch bei den Ägyptern als Götter gelten, bei den Griechen zu äußerlichen Zeichen herabgesetzt, die neben den geistigen Gott treten. Das Tier ist nur noch Symbol; anderseits gilt es für sich. In ihm ist zwar das Leben zu erkennen; aber es ist um das geistige Leben zu tun, und darum bleibt das Bewußtsein der Lebendigkeit nicht bei dieser Einzelheit eines Tieres stehen. Das Tier wird deshalb nur als ein Sinnbild neben die Götter hingestellt.

Wir haben die griechischen Götter als geistige Individualitäten kennengelernt, die besondere sind, und damit hat ihre Göttlichkeit noch die Bestimmung von außen. Ihr Konkretes ist noch nicht das Konkrete des einen Geistes, sondern ein Mannigfaltiges, das man, wie gesagt, nicht in ein System zusammenfassen muß, sondern das sich die heitere griechische Phantasie erschaffen hat. Jeder Dichter schuf neue Phantasiewesen und überließ sich mit ihnen einem schönen Spiel. Diese Vielheit forderte auf, zur Einheit zu gehen, die aber für die Griechen notwendig abstrakt bleiben mußte, weil aller geistige und sittliche Inhalt den besonderen Gestaltungen angehörte, so daß die Einheit, die über diesen wäre, nur das Inhaltslose, das nicht Gebildete sein durfte. Über diesem Mannigfaltigen der Göttergestalten schwebt also die Idee des Einen, eine Einheit, die höher ist als sie, vor der sie als sich fürchtend vorgestellt werden: die Notwendigkeit, das **Fatum**, das Letzte von allem. Damit beschäftigen sich viele Mythen wie die von der Weissagung an Zeus, Thetis werde einen Sohn gebären, der ihn vom Throne stoßen werde, auch daß auf Herakles, den Menschen, der zu den Göttern erhoben wird, auf den Gottmenschen, das Reich übergehen werde. Das Fatum ist der Vorsehung, d. h. der göttlichen Macht, insofern sie nach der Vernunft wirksam ist, entgegengesetzt. Die Götter sind freundlich gesinnt; sie befinden sich in freundlichem Verhältnis zu den Menschen, denn sie sind geistige Naturen. Das Fatum aber ist das Geistlose, die abstrakte

Macht, die Notwendigkeit, deren Trauer darin ihren Grund hat, daß sie das Geistlose ausmacht. Das Höhere, daß die Einheit als ein Subjekt, als der eine Geist gewußt wird, war den Griechen noch nicht bekannt. Daß das Göttliche so in sich weise sei und einem allgemeinen Gesetze nachstrebe, das haben die Griechen nicht entdeckt, sondern sie haben nur das Eine, das die Bestimmungen der mannigfaltigen Götter außer sich hat. Übrigens ist den Christen wie den Griechen der Zusammenhang der Besonderheiten mit dem Allgemeinen unbegreiflich; denn eben diese ereignen sich auf dem Boden, der in Rücksicht auf die besonderen Zwecke zufällig genannt werden muß. Die besonderen Zwecke sind nicht an und für sich berechtigt; aber der Christ hat die Vorstellung, daß auch diese Besonderheiten zu seinem Besten dienen, weil er sein Bestes als göttlichen Gegenstand voraussetzt. Die Griechen hatten diese Voraussetzung nicht, eben weil ihr Besonderes nicht in Gott aufgenommen war. Ihr Trost bei Verlusten war sehr negativ. Wir wissen, daß in dem Negativen ein Zweck ist, der es zum Positiven umschafft. Diesen Trost hatte der Grieche nicht, aber er bedurfte seiner auch nicht; denn eben in der Notwendigkeit liegt der Verzicht auf alle Zwecke. Die Griechen haben also diese Besonderheiten aufgenommen, wie sie geschehen waren, ohne den Gedanken, daß sie selbst als diese dabei der Zweck seien. Es blieb ihnen nichts übrig als zu denken: es ist so, und der Mensch muß es sich gefallen lassen. Es ist so, — das ist die letzte einfache Bestimmung, die zugleich mich mit meinem ganzen Selbstbewußtsein enthält. Das Selbstbewußtsein ist in die Einheit gerettet; so kann es nicht angegriffen, nicht unterworfen werden, denn allen Besonderheiten, allen besondern Zwecken hat es entsagt und lebt allein in der einen abstrakten Freiheit, die eben darum unantastbar ist, weil sie ein Unbestimmtes ist. In diesem Fatum ist kein Aberglaube wie in der Vorstellung vom Orakel; es ist hier keine Unfreiheit, aber eine nur formelle Freiheit. Es besteht keine Zwietracht zwischen dem, was der Mensch will, und dem, was ist. Der Mensch ist unzufrieden, wenn das Äußere von seinem Wunsche verschieden ist; wenn aber der Mensch sich in solcher Besonderheit nicht für berechtigt hält, so ist die Einheit zwischen seiner Vorstellung und dem, was ist.

vorhanden, und das Andere in ihm ist gegen das, was ist, aufgehoben. Es ist das kein Trost; denn Trost setzt Befriedigung voraus, und die kann nicht auf solche Weise gewonnen werden. Diese Gesinnung hat noch nicht das tiefere Bedürfnis der Subjektivität und bedarf darum keines Trostes. Wenn man aber vom Fatum nicht in bezug auf subjektive Besonderheiten spricht, sondern sich das Schicksal als blinde Macht über Recht und Sittlichkeit vorstellt wie in den neueren Tragödien, so ist dies die unvernünftigste Weise.

Ebenso haben nun die Griechen für ihre subjektiven Angelegenheiten das absolute Prinzip noch nicht gefaßt, sich über die Besonderheit zu entschließen, und haben zu dem Orakel ihre Zuflucht genommen. Wie sie das Prinzip der Bestimmung über das Besondere in objektiver Form nicht gefaßt haben, so haben sie auch in dieser Ratlosigkeit über das Besondere ihrer Angelegenheiten gestanden. So gehört das über das Fatum Gesagte auch zu der Bestimmung der besonderen Subjektivität des Menschen; sie hat sich noch nicht für sich absolut berechtigt gewußt zum Vollenden, zum Beschließen, sondern hat sich die Entscheidung zu wichtigen Beschlüssen anderswoher geholt und die Orakel befragt, was für das Individuum wie für den Staat zu tun sei. Weil der unendliche Bruch der Subjektivität in sich noch nicht vollzogen, der Gegensatz von Gut und Böse noch nicht rein zur Existenz gekommen, das Dieses in seiner Identität mit dem Allgemeinen noch nicht begriffen ist, so steht der Grieche dem Diesen noch abergläubisch gegenüber. Der Gegensatz der unendlichen Subjektivität ist noch nicht in die Religion aufgenommen wie im Christentum. Der Christ hat das Vertrauen, daß sein Wohl zeitlich und ewig ein Gegenstand Gottes ist und alle seine Lebenswege ihm zum besten dienen. Er ist nach seinen partikulären Zwecken absolut berechtigt; dieser, jeder einzelne, alle sollen erlöst werden. Zu dieser Vorstellung konnte der Grieche noch nicht kommen; erst in der christlichen Religion ist die Bestimmung des Dieses in die des göttlichen Begriffs aufgenommen worden. In der Bestimmung des christlichen Gottes als Dieses, der einen Sohn hat, der wirklich Mensch ist, liegt das familiäre Vertrauen des Christen zu Gott, eben weil Gott menschliche Empfindung eines solchen Leidens gehabt habe. In diesem Gedanken liegt

für den Menschen die Verpflichtung, sich selbst zu entschließen. Freilich kann man im Zusammenhang damit folgern wollen, es sei überhaupt überflüssig, sich zu bestimmen, und es sei alles Gott zu überlassen; aber das können nur Faule meinen, die es nicht voraussetzen und einsehen, daß gehandelt werden muß.

Die Frage ist in der Tat nur die, woher der Mensch die Bestimmung zum Handeln nehmen solle. Wo nun die unendliche Subjektivität, das „Ich will", noch nicht in die Idee Gottes aufgenommen ist, da ist auch das subjektive Entschließen aus dem „Ich will" noch nicht gerechtfertigt; der Mensch kann noch nicht den Willen haben, die Bestimmung aus sich zu schöpfen. Er hat das Entscheidende noch nicht als das Seinige gefaßt, und insofern er es hat, ist es mehr in der Form einer Willkür, eines frevelhaften Anmaßens. So haben die Griechen noch nicht in sich selbst die Entschließung, sondern müssen sie von außen heranholen. Auf diese Weise erklärt sich die Erscheinung, daß dies unendlich freie, geistige und geistreiche Volk dennoch solch einem Aberglauben Raum gegeben hat. Eine Menge Orte gab es in Griechenland, die als Orakelstätten galten. Aber es muß beachtet werden, daß die Orakel nicht über sittliche oder rechtliche Gegenstände befragt wurden, sondern nur über besondere; jene waren in dem Bewußtsein der geistigen Freiheit lebendig, und nur die Subjektivität mit ihren Partikularitäten war noch nicht zur Freiheit gekommen. Das Delphische Orakel hat erst der Erde, der Natur, dann der Themis, endlich dem geistigen Gott Apoll gehört. Bei solchem Fortschritte zur Geistigkeit bleibt doch dem Griechen die letzte Einheit des Selbstbewußtseins verborgen. Weil die Subjektivität vom griechischen Geist noch nicht in ihrer Tiefe erfaßt ist, so ist die wahrhafte Versöhnung in ihm noch nicht vorhanden und der menschliche Geist noch nicht absolut berechtigt. Dieser Mangel hat sich schon darin gezeigt, daß über den Göttern als reine Subjektivität das Fatum steht; er zeigt sich auch darin, daß die Menschen ihre Entschlüsse noch nicht aus sich selbst, sondern von ihren Orakeln hernehmen. Menschliche wie göttliche Subjektivität nimmt noch nicht, als unendliche, die absolute Entscheidung aus sich selbst.

3. Der griechische Staat.

Mit der griechischen Religion hängt unmittelbar die Verfassung Griechenlands zusammen. Das Politische enthält hier die Vereinigung der beiden von uns betrachteten Seiten. Der Geist einerseits ist die Grundlage; dieser göttliche, lebendige Geist ist nicht nur vorgestellt, sondern ist als wirklicher, als Geist auch des Subjekts. Wir haben die Subjektivität zunächst für sich zur schönen Individualität sich ausbildend gesehen; als für sich allgemein ist der Geist der politische. Er erscheint in seiner befreiten Individualität als der Geist der Subjekte, die von ihm durchdrungen sind, seine Sittlichkeit ausmachen. Die Polis, die Athene ist dieser Volksgeist; wirklich ist sie als dies Athen, der Geist der selbstbewußten, als einzelne äußerlich vorhandenen Individuen. In dem Staat ist der Geist nicht nur Gegenstand als göttlicher, nicht nur zur schönen Körperlichkeit subjektiv ausgebildet, sondern es ist lebendiger allgemeiner Geist, der zugleich der selbstbewußte Geist der einzelnen Individuen ist.

Für den orientalischen Despotismus war in Griechenland kein Platz. Von Hause aus sind hier die Individuen als vermischt gegeneinander fremd, nicht durch die Natur miteinander verbunden. Auf der andern Seite hat das Subjekt noch nicht die freie Idealität des Gedankens, nicht die unendliche Subjektivität; zu dieser gehört die Bestimmung des Gewissens, die hier noch ihre Stelle nicht hat. Das, was den Menschen für sich rechtfertigt, ist hier noch nicht vorhanden; der Bruch ist noch nicht geschehen, daß die selbständige unabhängige Individualität in Gedanken zu bestimmen sucht, was sittlich und recht ist, und das nicht anerkannt, was sich für ihre eigene Einsicht nicht rechtfertigt. Eben damit ist der besondere Wille noch nicht frei; die Besonderheit der Meinung darf sich noch nicht geltend machen, und die Leidenschaften mischen sich noch nicht in das Treiben des Staates. Im Gemüt ist nur meine Überzeugung das Feste, und der Staat, indem er dagegen das Äußere ist, muß sich gegen diese Innerlichkeit, gegen diese Meinung einen anderen Halt geben. Wo also die selbständige Innerlichkeit erwacht ist, ist dann eben der Staat gegen solche Innerlichkeit das allgemeine Interesse, das als etwas Äußerliches erscheint

und seiner eigentümlichen Weise der Befestigung bedarf. Damit ist der Moment des Hervortretens der Monarchie gekommen; es besteht die Notwendigkeit einer äußeren Ordnung, die sich, um fest zu sein, einen Mittelpunkt geben muß. Diesen Mittelpunkt aber kann nur ein fester Knoten bilden, der auf natürliche Weise geknüpft ist. Dann nämlich ist von Natur her das Moment vorhanden, etwas in die Sittlichkeit zu fordern; dies kann sich dann sogar gegen die Meinung und Gesinnung der Einzelnen halten. Dem griechischen Geiste nun liegt zwar die Innerlichkeit ganz nahe; aber in die griechische Verfassung hat sie nur als Verderben eintreten können; denn das Prinzip der subjektiven Freiheit ist für diese Verfassung noch ein heterogenes Prinzip.

Nur die demokratische Verfassung war für diesen Geist und für diesen Staat geeignet. Wir haben den Despotismus im Orient in glänzender Ausbildung als eine dem Morgenland entsprechende Gestaltung gesehen; nicht minder ist die demokratische Form in Griechenland die welthistorische Bestimmung. In Griechenland ist die Freiheit des Individuums noch nicht zu der Abstraktion gekommen, daß das Subjekt schlechthin vom Substantiellen, dem Staate als solchem, abhängt; sondern in ihr ist der individuelle Wille in seiner ganzen Lebendigkeit frei und nach seiner Besonderheit die Betätigung des Substantiellen. In Rom werden wir dagegen die schroffe Herrschaft über die Individuen sehen, sowie im germanischen Reiche die Monarchie, in welcher das Individuum nicht nur am Monarchen, sondern an der ganzen monarchischen Organisation teilnimmt und mittätig ist.

Der demokratische Staat ist nicht patriarchalisch, ruht nicht auf dem noch ungebildeten Vertrauen, sondern es gehören Gesetze, sowie das Bewußtsein der rechtlichen und sittlichen Grundlage dazu, sowie daß diese Gesetze als positiv bewußt werden. Zur Zeit der Könige war in Hellas noch kein politisches Leben und also auch nur geringe Spuren von Gesetzgebung. In dem Zwischenraum aber, vom Trojanischen Kriege bis gegen die Zeit des Cyrus, trat das Bedürfnis derselben ein. Die ersten Gesetzgeber sind unter dem Namen der sieben Weisen bekannt, worunter noch keine Sophisten und Lehrer der Weisheit zu verstehen sind, die mit Bewußtsein das Richtige und Wahre vorgetragen hätten, sondern

nur denkende Menschen, deren Denken aber nicht bis zur eigentlichen Wissenschaft fortgeschritten war. Es sind praktisch politische Männer, und von den guten Ratschlägen, welche zwei derselben, Thales von Milet und Bias von Priene, den ionischen Städten gaben, ist schon früher gesprochen worden. Solon wurde so von den Athenern beauftragt, ihnen Gesetze zu geben, da die vorhandenen nicht mehr genügten. Er gab den Athenern eine Staatsverfassung, wodurch alle gleiche Rechte bekamen, ohne daß jedoch die Demokratie eine ganz abstrakte geworden wäre.

Das Prinzip, von dem wir auszugehen haben, ist die Einheit des subjektiven und objektiven Willens. Auch von der Seite des Politischen angesehen ist es diese Mitte, die Schönheit, bei der die Griechen stehen bleiben und die zu der griechischen Verfassung führt. Schönheit ist noch nicht Wahrheit. Recht und Sittlichkeit wird hier von der freien Individualität gewollt; dies Wollen ist aber noch nicht als moralisch bestimmt. Dem Individuum ist hier das Substantielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse das Wesentliche; aber es ist dies als Sitte, in der Weise des objektiven Willens, so daß die Moralität im eigentlichen Sinne, die Innerlichkeit der Überzeugung und Absicht, noch nicht vorhanden ist. Das Gesetz ist da, seinem Inhalte nach als Gesetz der Freiheit und vernünftig; aber es gilt, weil es Gesetz ist, nach seiner Unmittelbarkeit. Der Wille ist noch nicht zu der Innerlichkeit des Fürsichseins gekommen; er ist zwar nicht mehr von Hause aus gebunden, steckt nicht mehr wie im Orient in der Natürlichkeit, aber die Gesetze gelten, weil sie da sind als Gesetze des Vaterlandes. Ich gehorche ihnen nicht, weil ich mich davon überzeuge, daß sie gut sind; sondern es ist einfache Sitte, nach der ich lebe, die keinen anderen Grund zuläßt, und die ich, weil sie Sitte ist, als gut hinnehme. In der Schönheit als solcher ist noch das Naturelement; sie drückt das Göttliche im Sinnlichen aus, und so ist diese griechische Verfassung, die Form der Sittlichkeit, die schöne Verfassung, in der das Gute, das Rechte als Sitte und Gewohnheit ist nach der Weise der Natur, nach der Weise einer Notwendigkeit. Die Verfassung Griechenlands war also eine schöne politische Gestalt, kein patriarchalischer Zustand des ungebildeten Zu-

trauens, sondern etwas durchaus Gesetzliches. Indem Sitte und Gewohnheit die Form ist, in welcher das Rechte gewollt und getan wird, so ist sie das Feste und hat den Feind der Unmittelbarkeit, die Reflexion und Subjektivität des Willens, noch nicht in sich. Daher kann das Interesse der ganzen Gemeinde in den Beschluß der Individuen gelegt werden; ja dies muß hier die Grundlage sein, eben weil kein Prinzip vorhanden ist, das hindern könnte, daß die Sittlichkeit wirklich werde. Für einen solchen Charakter ist die Demokratie das einzig Mögliche und Notwendige. Die Bürger sind sich des Partikulären, hiermit auch des Bösen, noch nicht bewußt. Der Wille der Individuen, die dem Gemeinwesen angehören, ist noch der objektive Wille; Athene ist der wirkliche Geist des einzelnen Bürgers. Erst wenn der Wille in ein inneres Gewissen zurückgezogen und die Trennung eingetreten ist, dann ist die Zeit für eine solche Verfassung vorüber. Es kann als wunderbares Schicksal des Menschen erscheinen, daß sein höherer Standpunkt der subjektiven Freiheit ihm die Möglichkeit dessen nimmt, was man oft vorzugsweise die Freiheit eines Volkes nennt.

In Griechenland sehen wir die Demokratie in ihrer schönsten Ausbildung. Wir wissen, daß die Freiheit, wie sie in Griechenland war, die schönste war, die je auf Erden irgendwo existiert hat. Es ist früher bemerkt worden, daß der Despotismus das Eigentümliche des orientalischen politischen Lebens, seine Verfassung ist, sofern man von einer solchen sprechen kann; so ist die Aristokratie das Eigentümliche der römischen Welt, die Monarchie die politische Bestimmung für die Welt der germanischen Völker, die christliche Welt; die Demokratie aber ist die Bestimmung der politischen Verfassung für Griechenland gewesen. Was nun schöne Freiheit ist, darauf kommt alles an. Angegeben ist, wie das Politische das Durchdringen des objektiven Geistes durch das subjektive Wollen, die Intelligenz, zeigt, und die Form, die Art und Weise dieser Vereinigung macht die Bestimmung der Freiheit aus. Nach dem Prinzip der Schönheit, das wir aufgestellt haben, ist eben das Substanzielle, Sittliche, — und zwar die höchste Form desselben, das Prinzip des Staates, die politische Einheit, — identisch mit der Subjektivität des Willens, Wissens, Dafürhaltens. Die Gesetze sind die Maximen der Bürger, deren Höchstes ist, für die Gesetze

zu leben; es ist dies das Substanzielle ihres Glücks, Ehre, Bewußtseins überhaupt. Die sittliche Substanz ist der innere Geist als Sitte, eine gemeinsame Weise der Individuen; aber dieser innere Geist muß auch als Objekt für die Individuen sein, und dies ist das Vaterland, der Staat. Ihm gegenüber beherrscht die Bürger einerseits die Einmütigkeit, die Liebe zum Vaterlande, für dessen Interessen, ihre Durchsetzung selbst zu sterben; anderseits haben sie die Freiheit, über die Angelegenheiten des Staates zu beratschlagen, die Individuen zu wählen, zu denen sie Zutrauen haben, daß sie diese Angelegenheiten am besten ausführen werden. Solche subjektive Einzelheit ist bei der Äußerlichkeit notwendig; diese Einzelheit wird von den Bürgern gewählt und was von ihr geschieht, ist der Beschluß der Individuen selbst, kein eigener Beschluß, von dem das Interesse der Individuen ein Ausgeschlossenes wäre. Das natürliche Subjekt, das von dem Allgemeinen zu unterscheiden bleibt, ist in dem Prinzip der Schönheit identisch gesetzt mit dem Innern, Geistigen, so daß es nur dessen Ausdruck ist; das erscheinende Instrument, Organ für den Geist, sich zu verwirklichen, sind die Individuen. Diese Identität ist demokratische Verfassung.

Montesquieu sagt, das Prinzip der Demokratie sei die Tugend. Das ist wahr, wenn es heißen soll, Tugend und Sittlichkeit seien die Grundlagen der Demokratie. Montesquieu spricht so die ganz richtige Ansicht aus, die er von der sittlichen Gesinnung hat, die in der Demokratie notwendig ist, daß sie nämlich wahrhaft, substanziell, sittlich sein müsse. Die Sittlichkeit muß in der Form der Schönheit sein, daß die Subjektivität in unmittelbarer Identität ist mit dem Gesetze, Wollen des Staates, so daß sich die Subjektivität noch nicht in ihrem unendlichen Rechte gefaßt hat, kein Gewissen in dem Wollen den Ausschlag gibt. (Das Gewissen regiert, wenn das Subjekt in seinem Innern die Entscheidung sucht und nimmt zu dem, was das Rechte sei, was ihm gelten solle.) Der besondere Wille, das besondere Interesse muß sich noch nicht für sich konstituiert haben, sondern noch mit der ersten Einheit, dem Substanziellen als Staatszweck identisch sein. Sowie die Reflexion eintritt, entstehen die partikulären Gesinnungen, Überzeugungen, die gegen das, was das Allgemeine ist, gegen die Pflicht gehen können; es ent-

steht teils die Möglichkeit des Bösen überhaupt, teils die Möglichkeit, daß die Individuen ihre besonderen Zwecke, Interessen geltend machen. Mit dem Auftreten dieser Gesinnung in einem so unmittelbaren Staate fällt der Staat zusammen: er hat auch nicht die Kraft, gegen die besonderen Zwecke seinen allgemeinen Zweck zu erhalten, sondern seine Kraft ruht auf der noch vorhandenen Einheit der partikulären und der allgemeinen Gesinnung. Es ist noch kein Recht des abstrakt Allgemeinen vorhanden, noch keine Regierung als besondere Organisation, unter der das besondere Interesse ebenso im Zaum gehalten würde, wie es auch befriedigt werden könnte. Wenn der Gedanke der Innerlichkeit, der Wichtigkeit der besonderen Zwecke erschienen ist, so kann dieser in der Demokratie nur als Verderben erscheinen, das den Untergang herbeigezogen hat. Das Prinzip einer anderen Zeit, die subjektive Freiheit, darf noch nicht aufgetreten sein, wenn solche schöne Freiheit sich erhalten soll. Die innere absolute Bedingung der Demokratie ist Einheit der Besonderheit mit dem allgemeinen Interesse des Staates; die Subjektivität muß noch nicht sich selbst erfaßt haben, noch nicht zu ihrer Reife gekommen sein.

Sittlichkeit ist Vernunft des Wollens; die Grundsätze dieses Wollens sind die Gesetze an und für sich, d. h. die ewigen Gesetze. Diese haben ein Verhältnis zum subjektiven Willen, stehen ihm als ein Substanzielles gegenüber wie die Götter. Die griechischen Götter sind Gestalten der Phantasie und der Schönheit; die Gestalt ist die Art und Weise, in der die ihnen zugrunde gelegte Idee sich darstellt. In der Schönheit ist die Idee nicht absolut vorhanden; der Verstand kann die Ideen von ihrer Erscheinung scheiden, aber sie sind damit verbunden. So sind auch die ewigen Gesetze allgemein und abstrakt vorhanden; aber ihre Wirklichkeit haben sie in dem Willen der Individuen. Ist der allgemeine abstrakte Inhalt in dem Willen der Individuen wirksam, dann ist Sittlichkeit da; sie ist die ungetrennte Einheit des allgemeinen Inhalts und des individuellen Wollens. Es ist dies die schon erwähnte schöne Mitte zwischen der Gebundenheit in der Natur und der Erkenntnis des Guten und Bösen, auf Grund deren das Gewissen entscheidet, ob es gut oder böse sein will. Das sittliche Wesen kennt diese Entzweiung nicht; es wählt nicht, ist gut

an sich. Der Gott hört nur auf, in den einzelnen zu sein, wenn der Wille in sich, in sein Adyton des Wissens und Gewissens zurückgegangen ist und die unendliche Trennung des Subjektiven und Objektiven gesetzt hat. Dies Zurückziehen des Menschen in sich, die Reflexion tritt in die griechische Demokratie erst mit Sokrates ein und mit ihm die Moralität, durch die sie aufgelöst wurde. Sittlichkeit ist in frühester Form Sitte, Gewohnheit. Der vernünftige Wille hat sich aber dann frei darin gestaltet, und diese sittliche Bestimmung des vernünftigen einzelnen Willens nennt man Tugend. Insofern ist die Tugend das Prinzip der Demokratie. Das Hauptmoment der Demokratie ist sittliche Gesinnung, Tugend überhaupt: dem Individuum muß das Substanzielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse das Wesentliche sein; diese aber ist entgegengesetzt der Reflexion, dem abstrakten Gedanken, der subjektiven Einsicht und Meinung und dem Belieben jedes Individuums. Der Wille ist ungebrochen; er ist der objektive Wille, der konkrete Geist, und dieser ist Zweck jedes Individuums: alle setzen alles an seine Erhaltung. Wenn die partikulären Zwecke und Leidenschaften eintreten, dann hört der allgemeine Geist auf. Nur weil alle Individuen in diesem objektiven Geiste leben, haben alle auch Berechtigung an dem Staate, das Recht, über ihn zu beratschlagen, und die Pflicht, für ihn zu sterben.

Zu der Forderung einer demokratischen Verfassung führt der Satz, daß die Beschlüsse über den Staat die Angelegenheit aller Bürger sei, und das ist richtig. Daraus wird gefolgert, daß die Bürger auch berechtigt sein müssen, über das zu beschließen, was ihre eigenste und wesentlichste Angelegenheit in dieser Welt ist. Man kann sagen, daß sie den Willen haben werden, ihr eigenes Bestes zu wollen, und dann, daß sie dies ihr eigenes Bestes selbst auch am besten verstehen werden. Ein wesentlicher Umstand aber ist hier nun die Frage, wer denn diese Einzelnen sind, die ihre Angelegenheiten vertreten sollen. Es ist von einzelnen Bürgern die Rede; von ihnen aber gilt, daß sie diese absolute Berechtigung nur haben, insofern ihr Wille noch der absolut objektive, ungebrochene, insofern er noch einfache Einheit des substanziellen Willens ist. Dies ist die wahrhafte Stellung der demokratischen Verfassung; ihre Berechtigung und absolute

Notwendigkeit beruht auf dieser noch immanenten objektiven Sittlichkeit. In den modernen Vorstellungen von der Demokratie liegt diese Berechtigung nicht: die Interessen der Gemeine, die öffentlichen Angelegenheiten sollen von dem Volke beratschlagt und beschlossen werden; die einzelnen sollen ratschlagen, ihre Meinung vortragen, ihre Stimme abgeben, und zwar darum, weil das Staatsinteresse und die öffentlichen Angelegenheiten die ihrigen seien. Alles dies ist ganz richtig, aber der wesentliche Umstand und Unterschied liegt darin, wer diese einzelnen sind. Absolute Berechtigung haben sie eben nur, insofern ihr Wille noch der objektive Wille ist. Dies ist der griechische Standpunkt, und darum kommt dem griechischen Gemeinwesen die Form der Demokratie zu. Es ist aber nicht mehr der moderne Standpunkt, in den Christus durch sein Wort: mein Reich ist nicht von dieser Welt, die Innerlichkeit eingeführt hat.

So muß man auch jenen substanziellen Willen der Sittlichkeit nicht den guten Willen nennen; denn der gute Wille ist der moralische, der nach dem Guten als einer Idee in sich, als einem Wissen von der Pflicht das beurteilt, was das Individuum, was der Staat zu tun habe. Der gute Wille ist etwas Partikuläres, ruht auf der Moralität der Individuen, auf ihrer Überzeugung und Innerlichkeit. Gerade die subjektive Freiheit, welche das Prinzip und die eigentümliche Gestalt der Freiheit in unserer Welt, welche die absolute Grundlage unseres Staates und unseres religiösen Lebens ausmacht, konnte für Griechenland als das Verderben auftreten. Die Innerlichkeit lag dem griechischen Geiste nahe, er mußte bald dazu kommen; aber sie stürzte seine Welt ins Verderben, denn die Verfassung war nicht auf diese Seite berechnet und kannte diese Bestimmung nicht, weil sie nicht in ihr vorhanden war. Von den Griechen in der ersten und wahrhaften Gestalt ihrer Freiheit können wir behaupten, daß sie kein Gewissen hatten; bei ihnen herrschte die Gewohnheit, für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion. Die Abstraktion eines Staates, der für unsern Verstand das Wesentliche ist, kannten sie nicht, sondern ihnen war der Zweck das lebendige Vaterland: dieses Athen, dieses Sparta, diese Tempel, diese Altäre, diese Weise des Zusammenlebens, dieser Kreis von Mitbürgern, diese Sitten und Gewohnheiten. Dem

Griechen war das Vaterland eine Notwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte. Die Sophisten, die Lehrer der Weisheit, waren es erst, welche die subjektive Reflexion und die neue Lehre aufbrachten, die Lehre, daß jeder nach seiner eigenen Überzeugung handeln müsse. Sobald die Reflexion eintritt, so hat jeder seine eigene Meinung, — man untersucht, ob das Recht nicht verbessert werden könne, anstatt sich ans Bestehende zu halten, — jeder die Überzeugung in sich, und so beginnt eine subjektive unabhängige Freiheit, wo das Individuum imstande ist, selbst gegen die bestehende Verfassung alles an sein Gewissen zu setzen. Jeder hat seine Prinzipien, und wie er dafür hält, so ist er auch überzeugt, daß dieses das Beste sei und in die Wirklichkeit eingebildet werden müsse. Von diesem Verfalle spricht schon Thukydides, wenn er sagt, daß jeder meine, es gehe schlecht zu, wenn er nicht dabei sei.

Es kann bemerkt werden, daß wenn unter den Begriff der Demokratie gehört, daß die Bürger über Regierungsangelegenheiten beratschlagen und beschließen, es sich um die besonderen Angelegenheiten, das äußere Verhalten des Staates in einem gewissen Zeitpunkte handelt. Die Verfassung selbst, als ein Wesentliches, kann nicht Gegenstand für die griechische Demokratie sein; es kann keine Beratungen und Beschlüsse über die Verfassung geben. Sondern die Verfassung ist eben dies, daß die Bürger beraten und beschließen; sonst ist nichts fest. Dies ist allein das Feste. Vieles scheint dazuzugehören, das Vorbereiten der Angelegenheiten, die dazu nötige Behörde, ein Gerichtsverfahren und Rechtspflege. Allerdings, aber diese Dinge alle sind ein Veränderliches, sind so oder so, nur ein Besonderes, nichts für sich Festes. Das Feste ist eben das Wollen, Beschließen der Bürger als solches; dies ist das Substanzielle, Souveräne, gegen das nichts anderes als Feststehendes angesehen werden kann. Wo es eine Einrichtung schafft, seine Ehre, Eid, das Heiligste darangibt, so kann sie doch von diesem Souveränen auch wieder aufgelöst werden; denn als souverän kann es nicht verpflichtet werden. Es hat keinen Sinn, wenn das Beratende selbst Gegenstand der Beratschlagung werden sollte; Gegenstand kann nur das Besondere sein, die Regierungsangelegenheiten als solche, wobei die Bürger mitbeitragen, mithandeln müssen.

Dieses Mithelfen ist nicht bloß ein Gehorchen, passiv, sondern auch aktiv in sich selbst; es muß die eigene Einsicht, der eigene Wille dabei sein.

Dies ist die Bestimmung der demokratischen Verfassung. Sie ist die schönste Verfassung, die reinste Freiheit, die je existiert hat, und sie kann leicht als die für die Vernunft notwendigste, dem Begriff angemessenste erscheinen. Um aber ihren Standpunkt in bezug auf höhere Prinzipien festzustellen, wollen wir kurz die Bedingungen betrachten, unter denen allein solche Verfassung bestehen kann, und die nächsten Umstände, Folgen, die damit vergesellschaftet sind. Daraus wird hervorgehen, daß das Schönste nicht das Tiefste, nicht die wahrhafte Form des geistigen Begriffs ist.

Die nächste äußerliche Bedingung für ein Bestehen der Demokratie ist, daß nur kleine Staaten dieser Verfassung fähig sind. Abstrakt kann man sich vorstellen, daß alle einzelnen Bürger zu Beratungen hinzugezogen werden sollen, ihren Willen ausdrücken und das Gemeinsame festgestellt wird: die Majorität soll entscheiden. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß der kleine Umfang des Staates notwendige äußerliche Bedingung ist. Je mehr Teilnehmer an dem Staatswesen, desto toter wird seine Führung; die besonderen Interessen aller einzelnen, ihre besonderen Lebensweisen fügen sich nicht unter einen allgemeinen Geist. Zur Demokratie gehört die unmittelbare Gegenwart, das lebende Wort, die Anschauung der Verwaltung, die dem beteiligten Zuschauer Zutrauen einflößt. Das, worüber beschlossen werden soll, muß an die Individuen auf lebendige Weise kommen, die Bürger müssen bewegt werden; man hat es mit den Bürgern als Individualitäten, nicht mit ihrem abstrakten Verstande, sondern mit ihrer bestimmten Einsicht, mit ihrem Interesse zu tun. Daher ist die Redekunst Erfordernis, die anregend auf die Bürger einwirkt; die gebildeten Redner der Regierung müssen die Sache exponieren. Daß der Beschluß gefaßt wurde, dazu gehört, daß es eine Versammlung sei, die gegenwärtig beisammen sei, um zu beschließen; das Interesse des ganzen Mannes, seine Leidenschaft muß in eine gemeinsame Bewegung gesetzt werden und gesetzt sein, um gemeinsame Beschlüsse zu fassen. In der Demokratie ist die Hauptsache, daß der Charakter des Bürgers plastisch,

aus einem Stück sei. Er muß bei der Hauptverhandlung gegenwärtig sein; er muß an der Entscheidung als solcher teilnehmen, nicht durch die einzelne Stimme bloß, sondern im Drange des Bewegens und Bewegtwerdens, indem die Leidenschaft und das Interesse des ganzen Mannes darein gelegt und auch im Vorgang die Wärme der ganzen Entscheidung gegenwärtig ist. Die Einsicht, zu der sich alle bekehren sollen, muß durch Erwärmung der Individuen vermittelst der Rede hervorgebracht werden. Geschähe diese durch die Schrift auf abstrakte, unlebendige Weise, so würden die Individuen nicht zur Wärme der Allgemeinheit angefeuert. Auf dem Papier ließe sich das wohl auf einen großen Raum ausdehnen; aber sogleich sieht man ein, daß es etwas Lebendiges sein müsse und nur in kleinem Raume stattfinden könne, wenn die Beschließenden gemeinsam auf einmal beieinander sind. Damit ist das Weitere verbunden, daß, je größer die Menge ist, um so weniger Wichtigkeit hat die einzelne Stimme. Man kann in einem großen Reiche wohl herumfragen, Stimmen sammeln lassen in allen Gemeinden und die Resultate zählen, wie das durch den französischen Konvent geschehen ist; dies ist aber ein totes Wesen, und die Welt ist da schon in eine Papierwelt auseinandergegangen und abgeschieden. In der Französischen Revolution ist deshalb niemals die republikanische Verfassung als eine Demokratie zustande gekommen, und die Tyrannei, der Despotismus erhob unter der Maske der Freiheit und Gleichheit seine Stimme. Die demokratische Konstitution Robespierres hat nie ausgeführt werden können: es sollten in 44000 Munizipalitäten vier bis fünf Millionen stimmgebende Bürger beschließen. Außerdem kann man sich die Vorstellung machen, daß in jedem Dorfe die Angelegenheit besonders beraten wird; da entscheidet ganz die Zufälligkeit des besonderen Vorstehers, dem die Wichtigkeit des Ganzen anvertraut ist, und es verschwindet die Wichtigkeit der einzelnen Stimme, die ein abstraktes Eins ist. Meine Stimme ist nicht wichtig, muß jeder denken; so haben sich auch die wenigsten zur Stimmabgabe eingefunden, und die Entscheidung fiel in die Hände einiger weniger, die großenteils ein sehr schlechtes Interesse hatten. Wo aber der einzelne dabei ist, fühlt er, daß etwas Entscheidendes in seinem Be-

nehmen liegt. In Griechenland gab es jene große Menge von einzelnen Staaten, deren jeder ein Gebiet hatte, das den Umfang einer Stadt nicht viel überstieg. So war wesentlich auf die Hauptstadt die Macht beschränkt, die Angelegenheiten zu beschließen. Der ganze Staat der Athenienser ist in der einen Stadt vereinigt: vom Theseus wird erzählt, er habe die zerstreuten Flecken zu einem Ganzen verbunden; zur Zeit des Perikles im Anfang des Peloponnesischen Krieges flüchtete sich beim Anrücken der Spartaner die sämtliche Bevölkerung des athenischen Gebietes in die Stadt. In solchen Städten nur kann das Interesse im ganzen gleich sein, wogegen in großen Reichen verschiedene Interessen, die sich widerstreiten, zu finden sind. Das Zusammenleben in einer Stadt, der Umstand, daß man sich täglich sieht, machen erst eine gemeinsame Bildung und eine lebendige Demokratie möglich.

Zweitens ist zu bemerken, daß mit der demokratischen Verfassung und der schönen Weise ihrer Freiheit die Sklaverei verbunden ist und verbunden sein muß, wenn es nicht eine Demokratie sein soll zwischen ackerbauenden oder Hirtenvölkern wie in der Schweiz von so weniger partikulärer Bildung. In dieser schönen Freiheit ist die Freiheit des Individuums noch nicht an sich in ihrer Allgemeinheit gewußt, nämlich so, daß der Mensch an und für sich als Mensch frei sein soll, daß die Freiheit nicht das Recht einer besonderen Individualität ist. In Griechenland war die Freiheit der Person und die politische Freiheit auf die Bürger als solche beschränkt, und das liegt in dem Prinzip, daß eben der Geist dieses Bewußtsein seiner selbst gehabt hat; da weiß er sich als frei. Aber dieser Geist und das Bewußtsein von ihm war noch ein von der Natur, den natürlichen Elementen affizierter und daher partikulärer Geist; die Freiheit der Person konnte nicht Freiheit des Menschen an sich sein, weil der Geist sich noch nicht in seiner Reinheit gefaßt hatte, der absolute Geist noch nicht Gegenstand war. Daher können nur besondere Individuen persönliche und politische Freiheit haben, und ebenso aber andere auch; die Unfreiheit ist ein Scheinen der Zufälligkeit in der Sphäre der Besonderheit. Damit hängt zusammen, daß in der Demokratie die Gleichheit wesentlich ist. In Vermögen, Bildung darf wenigstens kein ungeheurer Abstand vorhanden sein: wenn aber Tätig-

keit der besonderen Interessen, Reflexion eintritt, so kommt bei weiterer Ausbildung die volle Ungleichheit der Beschäftigungen, des Vermögens, der Bildung damit hervor. Die besonderen Geschäfte waren deshalb in Athen, Sparta usw. den Sklaven übergeben; daher wurden die Freien nicht in die Unterschiede der Beschäftigung und Bildung verwickelt und haben sich mehr in der Gleichheit erhalten können. Die Sklaverei war notwendige Bedingung solch einer schönen Demokratie, wo jeder Bürger das Recht und die Pflicht hatte, auf öffentlichem Platze Vorträge über die Staatsverwaltung zu halten und anzuhören, in Gymnasien sich zu üben, Feste mitzumachen. Die Bedingung dieser Beschäftigungen war notwendig, daß der Bürger den Handwerksarbeiten entnommen sei, und daß also, was bei uns den freien Bürgern zufällt, die Arbeit des täglichen Lebens von den Sklaven verrichtet werde. Die Gleichheit der Bürger brachte das Ausgeschlossensein der Sklaven mit sich. Die Sklaverei hört erst auf, wenn der Wille unendlich in sich reflektiert ist, wenn das Recht gedacht ist als dem Freien zukommend, der Freie aber der Mensch ist nach seiner allgemeinen Natur als mit Vernunft begabt. Hier aber stehen wir noch auf dem Standpunkte der Sittlichkeit, welche nur Gewohnheit und Sitte ist und damit noch eine Partikularität im Dasein. Daß keine Sklaverei sei, dazu gehört zuerst, wie gesagt, die Erkenntnis, daß der Mensch als solcher frei sei. Dazu aber gehört, daß der Mensch sich als ein Allgemeines denken könne und absehe von der Partikularität, wonach er Bürger dieses oder jenes Staates sei. Das Bewußtsein, daß der abstrakte Mensch, der allgemeine, frei sei, haben weder Sokrates noch Plato noch Aristoteles gehabt. Diese Kenntnis entsteht erst durch Vertiefung des Menschen in sich.

So stehen drittens auch die Orakel mit der politischen Existenz der Demokratie in Verbindung. Zwar ist schon im Homer von Dodona und Pytho die Rede; aber die spätere Förmlichkeit findet sich noch nicht, und gerade diese Förmlichkeit hängt mit dem politischen Zustande zusammen. Die Subjektivität hat sich noch nicht in ihrer Unendlichkeit erfaßt; wo sie dies hat, stellt sie sich dem Objektiven, der sittlichen Substanzialität gegenüber und kann es. Die unendliche Subjektivität, das freie Selbstbewußtsein seiner, ist ab-

solutes unendliches Wollen: ich will, weil ich will. Diese letzte Entschließung für alle Angelegenheiten hat sich aber der Mensch in jener Weise der schönen Freiheit noch nicht zutrauen können. Der Mensch, der die Tiefe des Selbstbewußtseins noch nicht erfaßt hat, lebt in einer ewigen Unfreiheit. Hat er das Bewußtsein seiner freien Subjektivität, dann ist er selbst die letzte Instanz der Appellation; die Griechen aber hatten diese Kraft und Stärke des Selbstbewußtseins noch nicht. Das Subjekt weiß also, daß der absolute Entschluß nicht in es fällt; es hat ihn noch nicht selbst festmachen können, hat ihn anderswoher nehmen müssen aus den Orakeln, die mit der schönen Sittlichkeit notwendig verbunden und nicht für äußerliche Umstände zu halten sind. Die Menschen wagten es nicht, aus sich den letzten Entschluß zu fassen; es mußte eine fremde Autorität dazukommen. Bei Gelegenheit einer Kolonisation, bei der Aufnahme von fremden Göttern, wenn ein Feldherr eine Schlacht liefern wollte, befragte man die Orakel. Vor der Schlacht bei Platää ließ Pausanias die Opfertiere befragen und erhielt vom Wahrsager Tisamenos den Bescheid, daß die Opfer den Griechen günstig seien, wenn sie diesseits des Asopus blieben, aber nicht, wenn sie über den Fluß gingen und die Schlacht anfingen. Deshalb erwartete Pausanias den Angriff. Epaminondas vor Leuktra, Xenophon in der Anabasis ziehen überall die Götter zu Rate.

Die Griechen haben ebenso in ihren Privatangelegenheiten nicht sowohl durch sich selbst entschieden als die Entscheidung von etwas anderem hergenommen. Das gilt für die ältere, reinere Zeit der Demokratie. Wie sie sich aufzulösen beginnt, tritt schon in ihr selbst die Wendung ein, daß in den wichtigsten Angelegenheiten die Orakel nicht mehr befragt werden. In den Bürgern, so wie sie schnell sich zur Beratung versammeln, muß bald das Gefühl lebendig werden, daß sie selbst die Entscheidung haben. So hat namentlich in Athen das Volk sich die Entscheidung angemaßt; dort war es, wo sich bei Sokrates das freie Selbstbewußtsein näher zu zeigen begann. Sein Genius bestimmt sich aus sich selbst; er hatte sich zur Innerlichkeit emporgehoben, obwohl ihm sein Dämon selbst noch wie ein Fremdes erschien, so wie bei Homer die innere Regung, die den Achill sein Schwert zurückhalten läßt, in

der Gestalt der Pallas sich verkörpert. Wie damals Sokrates aus seinem Dämon geschöpft hat, so sind im politischen Leben die besonderen Ansichten der Volksredner geltend gemacht worden und das Entscheidende gewesen; die Demogogen und das Volk haben die Beschlüsse aus sich genommen. Zugleich ist aber damit das Verderben, die Zerrüttung und die fortwährende Abänderung der Verfassung eingetreten.

Denn wenn sich die Entscheidung ganz bestimmt durch die Willkür der Volksmenge macht, so ist es die Mehrheit der Stimmen, bei der die Entscheidung liegt. Anfangs hat man die Stimmen gar nicht einzeln gezählt, sondern nur in Bausch und Bogen abgeschätzt; so erzählt Thukydides, daß in Korinth ein Ephore bei der Entscheidung über Krieg und Frieden nicht die Hände habe aufheben, sondern die Parteien auf verschiedene Seiten treten lassen. Mit der Zeit aber bringt die Entscheidung durch die Zahl die scharfe Bestimmtheit, zugleich aber auch das Bewußtsein mit sich, daß diese Entscheidung etwas Zufälliges sei. Das geht bis zum Empörenden fort, wenn die einzelne Stimme sich in der übergroßen Menge der Abstimmenden als unbedeutend betrachten muß. Kommt nun dazu noch die innere Überzeugung, daß dies oder jenes, was beschlossen worden ist, zum Verderben des Staates gereiche, so fällt die ganze Achtung für diese Art des Beschließens hin. Dagegen haben die Orakel, die erste Form der Äußerlichkeit des Beschließens, den Vorzug, daß hier das Äußerliche in Gestalt eines Göttlichen auftritt, in der anderen Form nur in der Gestalt der Stimmenzahl.

Diesem Umstande, daß jeder sich ein Urteil zumutet, ist das Vertrauen in große Individuen zuwider. Wenn die Athener in früheren Zeiten dem Solon auftragen, ihnen Gesetze zu geben, wenn Lykurg in Sparta als Gesetzgeber und Ordner erscheint, so liegt darin noch, daß das Volk nicht meint, das Rechte am besten zu wissen. Auch später waren es große plastische Gestalten, in die das Volk sein Zutrauen setzte: Kleisthenes, der die Verfassung noch demokratischer machte, Miltiades, Themistokles, Aristides, Kimon, die in den medischen Kriegen an der Spitze der Athener stehen, und Perikles, der große Glanzpunkt von Athen. Aber sobald einer dieser großen Männer vollbracht hatte, was nottat, trat der Neid, das heißt, das Gefühl der Gleichheit in Ansehung des besonderen Talents

ein, und er wurde entweder ins Gefängnis geworfen oder verbannt. Endlich sind dann die Sykophanten im Volke aufgestanden, die alles Große von Individualität und die Personen, die an der Spitze der Verwaltung standen, verunglimpften.

In Rücksicht auf die besonderen Verfassungen haben wir bei der Besprechung der Elemente des griechischen Geistes eine Periode der Ausbildung beobachtet; für die zweite Periode kann bemerkt werden, daß Staat und Stadt so ziemlich gleich sind. In den Städten sind ziemlich allgemein Tyrannen entstanden; Periander, einer der sieben Weisen, war selbst zugleich Tyrann von Korinth. In dem Gange der Ausbildung war damals zwischen den Bürgern Ungleichheit entstanden; ein Teil war der vornehmere, der andere war schwächer. Die Gemeinwesen waren damals auf dem Wege ihrer Ausbildung noch nicht vollkommen reguliert. Das Vermögen Einzelner gab diesen ein Übergewicht; sie umgaben sich mit Trabanten und konnten durch sie Gewalttätigkeiten ausüben. Eine Hauptveranlassung war auch der Widerstand der Menge gegen die Ungerechtigkeit einer Minderzahl von Übermächtigen; die Tyrannen wurden bei den Niederen dadurch beliebt, daß sich das Volk von Unterdrückung, wenigstens zunächst, befreit gefühlt hat. Waren die Tyrannen Männer von großer Persönlichkeit, Verstand und Einsicht, so haben sie das Wohl der Mitbürger durch öffentliche Anstalten gehoben und haben Kunst und Wissenschaft befördert. Das Volk ist gebildet worden, die Gewohnheit der gesetzlichen Ordnung ist einheimisch geworden. Vor dem Ausbruche der medischen Kriege sind die Tyrannen von den selbständig gewordenen Bürgern verjagt worden.

Hier können wir zur zweiten Periode übergehen. Nachdem wir die Elemente des griechischen Geistes betrachtet hatten, sahen wir, wie er sich in seiner Kraft, Blüte zeigt, in seinem Glanz; er lebt noch nicht im Genusse seiner selbst, sondern ist sich bewußt, daß er ein wesentliches Moment, einen wesentlichen Wendepunkt des Geistes zu bilden hat, einen Angel, um den sich die Weltgeschichte drehte. Im Verlauf dieser Periode, die mit den medischen Kriegen beginnt, sind der Gegensatz von Athen und Sparta, der Glanz von Kunst und Wissenschaft und endlich das angegebene

Prinzip des Mangels innerhalb des sittlichen Geistes die Momente, die den Übergang in die dritte Periode ausmachen.

Nach der früher angegebenen Einteilung der Geschichte eines Volkes gehört die Entwickelung seines geistigen Prinzips in die erste Periode. Das Zweite ist, daß sich der Geist als das zeigt, wozu er sich entwickelt hat. So tritt der gereifte griechische Geist in seinem Glanze hervor. Die Geschichte seines Hervortretens ist nun in ihren Hauptmomenten anzugeben und zunächst zu zeigen, wie er in seinem Gange erscheint, sich zu einem Werke für die Welt hervorbringt, sein Prinzip im Kampfe rechtfertigt und es gegen den Angriff siegreich behauptet.

Dritter Abschnitt.

Die geschichtliche Bewährung des griechischen Geistes.

1. Die Perserkriege.

In den Perserkriegen tritt das Morgenland mit dem aufblühenden Abendland in feindliche Berührung. Die Notwendigkeit hat in dem großen Kampfe für das Abendland entschieden. Der Sieg war nicht eine Gunst des Schicksals; er hat sich teils auf Tapferkeit, teils auf Vaterlandsliebe, teils aber auf das große Interesse des Weltgeistes gegründet. Auch nachher sind noch viele tapfere, einsichtsvolle Völker in den Kampf gegangen und haben für das Vaterland alles geopfert; den Glanz aber, der auf dem griechischen Siege über die Perser ruht, haben sie nicht gewonnen: der liegt in dem großen Interesse des Schicksals, in dem Blühen des ganzen Abendlandes.

Nicht alle Hellenen haben an den Kriegen gegen die Perser teilgenommen; Thessalier und Makedonen haben sich den Persern unterworfen. Selbst damals, wo das Höchste auf dem Spiele stand, behielt die Partikularität die Oberhand. Athen und Sparta haben den größten Teil des Kampfes unternommen und sind weitaus am meisten ausgezeichnet.

Die Perserkriege bezeichnen die Epoche, mit der die zweite Periode des griechischen Volkes beginnt. Es ist der Zeitpunkt, wo das neue welthistorische Volk in Berührung mit dem welthistorischen Volke, Gestalt, Reich tritt, das ihm unmittelbar vorangegangen ist. Wir haben schon bemerkt, daß dies in der Geschichte jedes weltgeschichtlichen Volkes den Anfang seiner zweiten Periode macht. Die in sich fertig gewordene Individualität muß sich nach außen kehren und

geht dann auf sich zurück. Griechenland hat sich in diesem Zusammenstoß auf das herrlichste dargestellt. Vornehmlich haben sich die Athener, und zwar besonders durch das Prinzip des Meeres, das sie früh in sich aufgenommen hatten, den Persern entgegengestellt. Den ersten Krieg gegen Darius, der durch die Schlacht bei Marathon entschieden wurde, haben die Athener, nur von Platää unterstützt, allein geführt.

Die Veranlassung der medischen Kriege war der Aufstand der ionischen Städte gegen die Perser, indem die Athener und Eretrier denselben Hilfe leisteten. Was die Athener namentlich dazu bestimmte, war der Umstand, daß der Sohn des Peisistratos, nachdem seine Versuche in Griechenland, sich der Herrschaft über Athen wieder zu bemächtigen, fehlgeschlagen waren, sich an den König der Perser gewendet hatte. Dadurch gereizt, daß die Griechen den Ioniern gegen ihn beigestanden hatten, sandte der Perserkönig Herolde an die griechischen Städte, um sie aufzufordern, ihm Wasser und Erde zu geben, das heißt, seine Oberherrschaft anzuerkennen. Die Gesandten wurden mit Verachtung zurückgewiesen, und die Lakedämonier ließen sie sogar in einen Brunnen werfen, was sie aber später so gereute, daß sie zur Sühne zwei Lakedämonier nach Susa schickten. Lakedämon war zu Anfang der medischen Kriege im Besitz der Hegemonie und hatte besonders im Peloponnes großes Ansehen erlangt, teils dadurch, daß es das freie Volk der Messenier unterjocht und zu Sklaven gemacht hatte, teils weil es mehreren griechischen Staaten geholfen hatte, seine Tyrannen zu vertreiben.

Der Perserkönig sandte nun ein Heer gegen Griechenland. Von den damit anhebenden Perserkriegen hat Herodot, der Vater der Geschichte, bei dem sie die medischen heißen, eine glänzende Beschreibung gegeben, und für den Zweck, den wir hier verfolgen, brauchen wir darüber nicht weitläufig zu sein.

Zuerst haben, wie gesagt, gegen die große Übermacht des Darius die Athener mit den Platäern allein bei Marathon gefochten und unter der Führung des Miltiades den Sieg errungen. Später ist dann Xerxes mit seinen ungeheuren Völkermassen gegen Griechenland herangezogen (Herodot beschreibt diesen Zug ausführlich); zu der furchtbaren Landarmee gesellte sich noch die nicht minder bedeutende Flotte.

In den beiden Kriegen, in denen Xerxes mit ganz Asien auf Griechenland eindrang, standen Böotien, Thessalien und selbst Argos im Peloponnes auf persischer Seite; auch die Inseln hatten sich den Persern unterworfen. Kreta und Sizilien hatten sich nicht für Griechenland entschieden, und so standen nur wenige griechische Völker gegen den übermächtigen Feind zusammen. Als Xerxes den Hellespont überschritten hatte, wurden Thrakien, Makedonien, Thessalien bald unterworfen; aber den Eingang ins eigentliche Griechenland, den Paß von Thermopylä, verteidigten 300 Spartaner und 700 Thespier, deren Schicksal bekannt ist. Das freiwillig verlassene Athen wurde verwüstet, und die Götterbilder, die den Persern, die das Gestaltlose und Ungeformte verehrten, ein Greuel waren, wurden zerstört. Trotz der Uneinigkeit der Griechen wurde die persische Flotte bei Salamis geschlagen; an dem hohen Tage dieses Sieges treffen die drei größten Tragiker Griechenlands merkwürdigerweise zusammen: denn Äschylos kämpfte mit und half den Sieg erringen, Sophokles tanzte beim Siegesfeste, und Euripides wurde am gleichen Tage geboren. Nachher wurde das Heer, das unter dem Mardonios in Griechenland zurückblieb, bei Platää von Pausanias geschlagen und darauf die persische Macht an verschiedenen Punkten gebrochen. So wurde Griechenland von der Last, die es zu erdrücken drohte, befreit.

Aufmerksam zu machen ist hier auf den Glanz, der diese Begebenheiten umgibt. Darin nämlich darf man eine Gunst des Schicksals sehen, daß Namen wie Marathon, Salamis usw. ewig in dem Andenken der Menschen leben werden. Gewiß waren die 300 Spartiaten unter Leonidas tapfer; aber nun leben sie fort, ausgezeichnet als Muster der Tapferkeit, während viele tausendmal dreihundert, die seit der Zeit ebenso tapfer gestorben sind, nicht in dem unsterblichen Glanze von Thermopylä stehen. Das kann, wie gesagt, als Glücksfall erscheinen; aber der Ruhm entscheidet nach der Natur der Sache, — nicht nach dem moralischen subjektiven Wert, sondern nach dem objektiven. Es lag hier das Interesse des Weltgeistes auf der Wagschale; alle anderen Interessen, die mit irgendeinem Vaterlande zusammenhingen, sind beschränkter gewesen. Perikles sagt dies sehr würdig in seiner Trauerrede, wo er zeigt, für welchen Staat die Griechen gestorben seien. Er setzt

den Ruhm darein, daß sie für diese Stadt gekämpft und, wenn auch selbst mit ihrem Untergange, gesiegt hätten. Der große König von Asien mit seinen vielen Völkern stand dieser kleinen Stadt gegenüber; die geistige Kraft aber besiegte die Masse, die der höhern Macht des Geistes nicht zu widerstehen vermochte.

Fragen wir nämlich, was in diesem Kampfe als Macht einander gegenübergestanden hat, so ist es auf der einen Seite der orientalische Despotismus, die ganze gebildete morgenländische Welt, unter einem Herrn vereinigt, also äußerlich in großem Vorteil. Die Perser, namentlich Xerxes, sind keineswegs als verweichlicht anzusehen. Herodot gibt ein ganz anderes Bild von ihnen; von den Völkern, die er schildert, waren wohl einige weichlich, viele aber das Gegenteil, ja sogar von wilder, roher Tapferkeit. Gegen diese zum Teil sehr kriegerischen Völker stehen ein paar Völkerschaften freier Individualitäten im Kampf. Niemals in der Weltgeschichte hat sich die Überlegenheit der geistigen Kraft über die Masse, und über eine nicht verächtliche, in solchem Glanze gezeigt. Die Griechen waren an Anzahl gering, aber in einem Willen zusammengehalten und von einem Geiste beseelt. Es sind unstreitig größere Schlachten als diese geschlagen worden; diese aber leben unsterblich im Angedenken der Geschichte der Völker nicht allein, sondern auch der Wissenschaft und der Kunst, des Edlen und Sittlichen überhaupt. Denn es sind welthistorische Siege: sie haben die Bildung und die geistige Macht gerettet und dem asiatischen Prinzipe alle Kraft entzogen. Wie oft haben nicht sonst Menschen für einen Zweck alles hingegeben, wie oft sind nicht Krieger für Pflicht und Vaterland gestorben? Hier ist aber nicht nur Tapferkeit, Genie und Mut zu bewundern, sondern hier ist es der Inhalt, die Wirkung, der Erfolg, die einzig in ihrer Art sind. Alle anderen Schlachten haben ein mehr partikuläres Interesse; der unsterbliche Ruhm der Griechen aber ist gerecht, wegen der hohen Sache, welche gerettet worden ist. In der Weltgeschichte hat nicht die formelle Tapferkeit, nicht das sogenannte Verdienst, sondern der Wert der Sache über den Ruhm zu entscheiden.

2. Athen.

Der Perserkrieg und dann die Entwicklung der an der Spitze stehenden Staaten nach diesem Kriege ist die glänzendste Periode Griechenlands: alles, was im griechischen Prinzipe gelegen, hat sich nun vollkommen entfaltet und zur Anschauung gebracht.

Nach Bestehung des Kampfes mit dem äußeren Feinde entwickeln sich innerliche Kämpfe in Griechenland. Es hat deren auch früher schon gegeben; aber nun, wo die Griechen nach außen befreit sind, entsteht der Gegensatz in ihrer Mitte, der zu Kriegen der Staaten gegeneinander wie zu Kämpfen der Parteimänner innerhalb des einzelnen Staates führt. Den Hauptgegensatz bilden Athen und Sparta. Es ist ein beliebtes Thema, beide zu vergleichen. Wir können über den Gegensatz der beiden aus der Geschichte ein Urteil fällen. Sachlich betrachtet, muß man beide Staaten anerkennen und zugestehen, daß jeder der beiden in Ausbildung des Geistes, des Charakters und der Verfassung eine sehr würdige Gestaltung sei. Des Urteils enthalten kann man sich nicht; aber zum Urteil gehört ein Maßstab, und auf die Idee, die man mitbringt, kommt es an. Man hat viele Kategorien beigebracht: strenge Sitte, Moralität, Tapferkeit; aber der notwendige Maßstab ist die sittliche Tugend, d. h. hier die politische, die Gesinnung, die in Einheit mit dem Staate ist. Diese ist beiden gemeinsam, den Athenern wie den Spartanern. Weiter kommt dann in Betracht die freie Entwickelung der individuellen Eigentümlichkeit, ob die Individuen gleichfalls sich zu geistiger Individualität, zu geistigen Kunstwerken ausgebildet haben, ob die Individualität zu dem Rechte gekommen ist wie das Ganze und ob die Freiheit der Individualität in der substanziellen Einheit des Ganzen gestanden hat und stehen geblieben ist. Wenn wir Urteile der Alten anführen, so müssen wir uns nicht an Plato, Xenophon, die Sokratiker wenden, die ihr Urteil nach einer vorgefaßten, einseitigen Idee gefällt haben und deren Tadel nur auf die späteren Zeiten geht, wo das Unglück und Verderben der Demokratie schon gegenwärtig war, sondern an die, die sich auf den vorhandenen Staat verstehen und diesen geführt haben, praktische Staatsmänner, die aber die Bildung des

Bewußtseins haben, was die innere Natur des Staates selber ist. Perikles ist ein solcher, der größte aller Staatsmänner, die je gewesen sind, einer aus dem Götterkreise der griechischen Individualitäten, der Zeus derselben, wie er von den Griechen selbst genannt wurde. Man kann mit Grund sagen, daß wir in Entfernung der Zeit uns bescheiden könnten, es nicht besser wissen zu wollen als Perikles. Er war allerdings parteiisch, als athenischer Patriot, hatte aber ein gründliches Bewußtsein über den substanziellen Charakter seines Vaterlandes, und die Größe seines Geistes besteht in diesem Bewußtsein; er lobt in der Leichenrede für die im ersten Jahre des peloponnesischen Krieges Gefallenen die Athener nicht ihrer Tapferkeit und Vaterlandsliebe wegen, sondern weil sie für eine solche Stadt kämpften und fielen, so daß die Sache als das Große angesehen worden ist. Wenn wir also vergleichen wollen, so werden wir, wenn wir anders eines gründlichen Urteils fähig sind, wozu Idee und geschichtliche Kenntnis gehört, aus der Rede des Perikles unser Urteil suchen, die vielleicht von dem tiefen Geiste des Thukydides erweitert ist, — beide waren gebildete Geister. Diese Rede müßte man kommentieren.

Im Hinblick auf die Verfassungen ist zu sagen, daß beide Staaten, Athen und Sparta, Demokratien gewesen sind. Eine ganz abstrakte Demokratie ist etwas, das überhaupt nicht bestehen kann. Die Angelegenheiten des Gemeinwesens sind immer einzelne Angelegenheiten; sie haben einen langen Verlauf, können nicht von einer Menge als solcher besorgt werden, verlangen einen an der Spitze oder eine Mehrheit, die ein Kollegium formiert, das die Angelegenheiten soweit bringt, daß sie der Menge vorgelegt werden können. Vollends eine demokratische Kriegführung wäre absurd. So war in jedem Staate ein Ausschuß, der die Sache beratschlagte, ehe sie vor die Menge gebracht werden konnte: in Athen war es der Rat der fünfhundert Besten.

Um den Gegensatz von Athen und Sparta dreht sich auch das Interesse der übrigen griechischen Staaten.* Die Partikularität dieser übrigen Länder gleicht in der größten Mannigfaltigkeit ihrer Verfassungen einem Ameisenhaufen, der in immer fortdauernder Bewegung ist. Das Hauptinteresse aber sammelt sich um Athen und Sparta; schon hier zeigt

sich der Anfang des Gegensatzes von Demokratie und Aristokratie, der ausgeführt und in einem Gemeinwesen beieinander in Rom sichtbar ist. Nach diesem Gegensatze bestimmt sich auch die Stellung der übrigen griechischen Staaten.

Athen hat den Weg zur freiesten Demokratie gemacht. Wir haben schon früher bemerkt, daß es der Zufluchtsort für Einwohner aus anderen Gegenden Griechenlands war; und so ist es eine vermischte Völkerschaft, teils aus Griechen, teils aus Asiaten, die sich zum athenischen Volke gebildet hat. Auch daß es sich früh auf die Meerfahrt gelegt hat, ist schon erwähnt worden; die wesentliche Richtung dieses Staates ging auf das Meer, und damit verbunden auf Gewerbe und Handel. Doch war dies alles auf das andere Element der bürgerlichen Gesellschaft, den Ackerbau, gegründet; Ackerbau und Grundbesitz bildeten die Basis der Subsistenz. Die unterschiedenen Richtungen der menschlichen Betriebsamkeit vereinigten sich in Athen, gaben aber zu vielem Zwiespalte Anlaß.

Der Ackerbau, die Richtung auf das Meer und das Leben der Bergbewohner machten die Grundbestimmungen des athenischen Staates aus. In eine frühe Zeit fallen die Gegensätze zwischen den alten, reichen Geschlechtern und den ärmeren Einwohnern. Die Bergbewohner, Diakrier, die Hirten, Wein- und Ölbauer, die zahlreichsten, waren die ärmsten, die Gutsbesitzer, die in der Ebene wohnten, Pediäer, die reichsten; zwischen beiden standen die Paraler, die Küstenbewohner, die friedlich und gemäßigt waren. Dieser Gegensatz zeigt sich geschichtlich sehr früh. Das Ältere, z. B. Theseus, ist zu übergehen; immerhin ist es merkwürdig, daß diesem zugeschrieben wird, er habe die verschiedenen Gemeinden Attikas vermocht, sich in Athen selbst unter einer gemeinsamen Obrigkeit und Gericht zu vereinigen, so daß hier ein Mittelpunkt bestand, während sich in Lakedämon und noch mehr in Böotien alles über das ganze Land verteilte. In Athen ist so eine Vereinigung des Landes und der Stadt hergestellt; hier treten die drei Parteien sich entgegen, die sich auf die Lokalität und die damit zusammenhängende Lebensweise beziehen. Insofern können sie Stände genannt werden; wir sehen hier ebensolche Klassen wie im Orient, aber der Zustand ist unruhig, und es entstehen zwischen diesen

Gegensätzen Streitigkeiten. Weil sie aber im ganzen eine Vereinigung ausmachen, so bemerken wir in dem Zustande des Gemeinwesens ein Schwanken zwischen Aristokratie und Demokratie. Dem machte Solon ein Ende, indem er durch seine Gesetzgebung ein Temperamentum der Gegensätze schuf. Solons Gesetze haben zwar die Gleichheit der Bürger festgesetzt: alle vier Vermögensklassen, in die er die Bürger einteilte, machen zusammen die Volksversammlung aus, die über die öffentlichen Angelegenheiten berät und beschließt. Aber die Reichen haben doch einen Vorzug vor den anderen, vornehmlich bei der Verwaltung der Staatsämter; diese waren den drei oberen Klassen vorbehalten. Es ist also hier ein aristokratisches Moment bestehen geblieben, das erst später beseitigt wurde.

Solon wird als einer der sieben Weisen genannt; seine Gestalt bezeichnet die Stufe des Bewußtseins, wo dieses das Bedürfnis einer allgemeinen Vorstellung, z. B. der Glückseligkeit, und ebendamit das Bedürfnis der Gesetze hat. Es ist ein großes Schicksal, daß ein Individuum einem solchen Volke Gesetze gibt, ein Los, das wenigen Sterblichen gefallen ist. Das muß einem sofort einfallen, wenn davon die Rede ist, daß sich das Volk seine Gesetze selbst geben muß. Die demokratische Verfassung soll dem Volke die gesetzgebende Gewalt geben; aber als Verfassung setzt sie schon Gesetze voraus. Es sind überall Gesetze vorhanden, nur unausgebildet; es kann sich nur um eine Modifikation und Redaktion handeln. Die eigentlich wichtigen, großen Gesetze sind da; was übrig bleibt, ist unbedeutend. So hat Solon auch Privatrechte bestimmt. Er wie Lykurg fanden einen bestimmten Geist des Volkes vor in Recht und Verfassung und gaben diesem nun eine nähere Form und Bestimmung.

Merkwürdig ist es, daß unmittelbar nach der Beruhigung Athens noch zu Lebzeiten Solons und in dessen Gegenwart sich Peisistratos zum Tyrannen aufgeworfen hat. Solon rief vergebens seine Mitbürger zur Verteidigung der Verfassung auf; man sieht daran, wie schlecht die Freiheit der Athener sich noch in den Gemütern festgesetzt hatte. Die Verfassung war gleichsam noch nicht in Blut und Leben übergegangen, sie war noch nicht die Gewohnheit der sittlichen und bürgerlichen Existenz geworden. Noch merkwürdiger aber ist, daß

Peisistratos nichts an der Gesetzgebung änderte, daß er, angeklagt, sich selber vor den Areopag stellte. Bei Diogenes Laertius finden wir einen Brief von ihm, worin er den Solon einlädt, nach Athen zurückzukehren, und erklärt, er habe von den Gesetzen nichts abgeändert und fordere nur die Rechte der Kekropiden. Er war ein billiger, großer Mann, und seine Herrschaft war notwendig, um den Faktionsgeist, den Solon theoretisch unterdrückt hatte, in der Tat zu unterdrücken und die Athener an die Gesetze zu gewöhnen. Als dies geschehen war, da waren die Peisistratiden überflüssig geworden und wurden ohne Mühe aus Athen vertrieben. Indem die Gesetze zu freier Sittlichkeit geworden waren, so war die Herrschaft eines einzelnen unverträglich mit den Gesetzen, dem wirklich gewordenen Geiste der Athener. Die Gesetze der Freiheit mußten in Widerspruch mit der Macht der Peisistratiden treten. Die Peisistratiden wurden vertrieben, Hipparch getötet und Hippias verbannt. Nun standen aber wieder Parteien auf: die Alkmäoniden, die an der Spitze der Insurrektion standen, begünstigten die Demokratie; die Spartaner dagegen unterstützten die Gegenpartei des Isagoras, welche eine aristokratische Richtung verfolgte. Die Alkmäoniden, an ihrer Spitze Kleisthenes, behielten die Oberhand. Dieser hat das in der Solonischen Gesetzgebung noch vorhandene aristokratische Moment beseitigt; er hat aus den vier Phylen zehn gemacht. Das Genauere liegt in einer gewissen Dunkelheit; es scheint, daß der Einfluß und Vorzug der Geschlechter vermindert worden ist. In Ansehung dieser Phylen ist zu bemerken, daß sie jede eine Art von Gemeinde formierten; sie hatten unter sich Demen und Phratrien. Diese Besonderungen wählte die athenische Volksmasse, die Gemeinde für sich aus, so daß auch nach dieser Seite das Partikuläre zum Bestehen kam, aber dem Allgemeinen keinen Eintrag tat. Diese Sondergemeinden hatten besondere Gottheiten, eigene Überlieferungen, Tempel, Theater, Feste und teilten Ehren aus. Endlich hat Perikles die Verfassung ganz demokratisch gemacht; durch seine Inzitation ward die Gewalt des Areopags gebrochen. Dies war ein alter Gerichtshof, der die ausschließliche Verwaltung des öffentlichen Schatzes hatte; diese Finanzverwaltung kam nun in die Hände der Bürger. Im modernen Staate ist der Bestimmung des Mon-

archen die übrige Gewalt überlassen; aber es wird für einen Hauptpunkt in der repräsentativen Verfassung angesehen, daß die Volksvertretung Mitwirkung habe für Erhebung und Verwendung der Staatseinkünfte.

Ein Geist für das Ganze herrscht in dieser Demokratie, und die Regsamkeit des Einzelnen konnte zum Ausdruck kommen; neben der substanziellen Grundlage des Charakters konnte sich die Individualität entwickeln. Die reichsten Anlagen waren dazu vorhanden; auch die Individualitäten der besonderen Kreise des Ganzen hatten Selbständigkeit.

In Ansehung des Privatlebens ist zu bemerken, daß zwar noch Sklaverei stattfand. Diese aber war nicht wie bei den Spartanern die Dienstbarkeit eines unterjochten, ursprünglich frei gewesenen Volkes, sondern beruhte auf zufälligem, durch Kauf erlangtem Privatbesitz. Wesentlich sind für die athenische Art die Betriebsamkeit, die sittliche und rechtliche Gleichheit der Bürger, innerhalb deren sich die Verschiedenheit der Individuen geltend machen konnte. Die Privatpersonen haben im Verkehr gegeneinander eine Urbanität, die sehr fein, delikat ausgebildet ist, eine Höflichkeit der Sache nach ohne die ausdrücklichen festen Formen, die zu unserer Höflichkeit gehören. Diese Urbanität enthält eine fortdauernde Anerkennung des Rechts des anderen in Ansehung dessen, was ich sage, so daß ich sogar dies respektiere, ob der andere mich hören will. In allem, was ich sage, liegt nämlich etwas wie eine Anmaßung; denn indem ich etwas versichere, fordere ich den andern gleichsam zu einem Ja auf. In den Platonischen Dialogen ist diese beständige Rücksicht auf den anderen sehr deutlich wahrzunehmen. Die Urbanität erfordert, daß ich nichts tue, was ein Imponierenwollen gegenüber dem anderen verriete. Bei den Athenern ist Bildung die Form ihrer Handlungen, so daß ihnen sämtlich der Stempel der Allgemeinheit aufgedrückt wird. Den Stoff dieser Bildung liefert einerseits der Staat, anderseits der religiöse Kultus. Die großen politischen Charaktere sind besonders in Athen vorhanden; ihrer Entwickelung ist hier am meisten Raum gegeben: denn hier vornehmlich ist jedes Individuum nicht nur zugelassen, sondern aufgefordert, sein Talent geltend zu machen. Zugleich aber kann der einzelne sich nur geltend machen, wenn er den Geist und die Ansicht, sowie die Leidenschaft

und den Leichtsinn eines höchst gebildeten Volkes zu befriedigen weiß. Anderseits hat der religiöse Kultus der Kunst die höchste Anregung gegeben. Er besteht nicht innerlich in Gebeten oder darin, daß sich das Gemüt mit dem göttlichen Gedanken erfülle, sondern in Festen. Eben weil noch keine Innerlichkeit vorhanden ist, stellt sich der Mensch so äußerlich des Gottes würdig dar. Athen lebte so zum Zwecke des Schönen, das dabei ein Bewußtsein über den Ernst des Lebens hat und sich auch praktisch und tüchtig zeigt.

Im ganzen waren die Momente des athenischen Wesens Unabhängigkeit der Einzelnen und eine Ausbildung, beseelt vom Geiste der Schönheit. In Athen war eine lebendige Freiheit vorhanden und eine lebendige Gleichheit der Sitte und der geistigen Bildung, und wenn Ungleichheit des Vermögens nicht ausbleiben konnte, so ging dieselbe nicht zum Extreme über. Neben dieser Gleichheit und innerhalb dieser Freiheit konnte sich alle Ungleichheit des Charakters und des Talents, alle Verschiedenheit der Individualität aufs freieste geltend machen und aus der Umgebung die reichste Anregung und Entwickelung finden. Auf die Veranstaltung des Perikles hin sind diese ewigen Denkmäler der Skulptur hervorgebracht worden, deren geringe Überreste die Nachwelt in Erstaunen setzen; vor diesem Volke sind die Dramen des Äschylos und Sophokles vorgestellt worden, sowie später die des Euripides, die aber nicht mehr denselben plastischen sittlichen Charakter an sich tragen, und in denen sich schon mehr das Prinzip des Verderbens zu erkennen gibt. An dieses Volk waren die Reden des Perikles gerichtet, aus ihm erwuchs ein Kreis von Männern, die klassische Naturen für alle Jahrhunderte geworden sind; denn zu ihnen gehören außer den genannten Thukydides, Sokrates, Plato, ferner Aristophanes, der den ganzen politischen Ernst seines Volkes zur Zeit des Verderbens in sich bewahrte und durchaus in diesem Ernst für das Wohl des Vaterlandes geschrieben und gedichtet hat. Wir erkennen in den Athenern eine große Betriebsamkeit, Regsamkeit, Ausbildung der Individualität innerhalb des Kreises eines sittlichen Geistes. Diese geistige Ausbildung der Individualität ist allerdings der Grundcharakter Athens.

Die Einheit dieses Geistes, die sich in den Beschlüssen über die öffentlichen Angelegenheiten manifestierte, wurde

hervorgebracht durch die Staatsmänner und ihre öffentlichen Reden. Unter ihnen steht Perikles obenan, der größte Staatsmann alter und neuer Zeit, ein wahrhaft plastischer Charakter. Das Wohl und die Ehre seines Vaterlandes waren sein einziger Zweck; durch diese einzige Idee war er plastisch: sein ganzes Leben in allen seinen Verhältnissen gehörte dieser Idee an. Er hat sich allein dem ernsthaften Geschäfte der Angelegenheiten seines Vaterlandes gewidmet; er hat nie gelacht, sich keinem Vergnügen überlassen, ist zu keinem Gastmahle gegangen, seit er Staatsmann geworden war. Wir können nicht umhin, ihn aufs höchste zu bewundern. Er herrschte durch die Macht der Rede, durch die Klugheit der Unternehmung über das gebildetste und leichtsinnigste Volk. Kein Stand kann schwerer sein als der seinige. Ausschließlich durch sein Talent, seine Persönlichkeit und die Überzeugung, die er von sich erweckte, daß er ein durchaus edler, allein auf das Wohl des Staates bedachter Mann und den übrigen durch Geist und Kenntnisse überlegen wäre, ist er zu so großem Ansehen gelangt, so daß ihn Aristophanes den Zeus von Athen nennt, — und das bei einem Volke, das auf alle eifersüchtig war, keine Plattheit, keine Schiefe duldete. Nach der Seite der Macht der Individualität hin können wir keinen Staatsmann ihm gleichstellen.

Ihm hat Thukydides jene oben erwähnte Rede in den Mund gelegt, die gründlichste Schilderung Athens. Seine Rede hat zum Gegenstand die Darstellung, welche Stadt es gewesen sei, für die sich die athenischen Krieger geopfert haben. Nun schildert er den Charakter Athens, und was er sagt, ist sowohl vom Tiefsinnigsten als auch vom Richtigsten und Wahrsten. Wir lieben das Schöne, sagt er, aber ohne Prunk, ohne Verschwendung, mit Frugalität, nicht wie die Barbaren, die im Unmaß Genuß suchen; wir philosophieren, ohne uns darum zur Weichlichkeit und Untätigkeit verleiten zu lassen (denn wenn die Menschen ihren Gedanken nachhängen, so entfernen sie sich durch dies innerliche Leben vom Praktischen, von der Tätigkeit fürs Öffentliche, fürs Allgemeine). Wir sind kühn und keck, und bei diesem Mute geben wir uns doch aber Rechenschaft von dem, was wir unternehmen (wir haben ein Bewußtsein darüber); bei anderen dagegen hat der Mut seinen Grund in dem Mangel an Bil-

dung. Dieser Mangel an Bildung gibt eine andere Art von Kühnheit, und ihr wird durch die Verständigkeit, Vernünftigkeit die Tätigkeit benommen; dagegen die sind die Vortrefflichsten, die das Angenehme und Furchtbare zu beurteilen wissen und dadurch nicht von den Gefahren abgeschreckt werden. So ist es mit uns Athenern: wir wissen am besten zu beurteilen, was das Angenehme und was das Schwere sei, dessenungeachtet entziehen wir uns den Gefahren nicht. In alledem ist der große Ernst und die Tiefe des Bewußtseins in Perikles nicht zu verkennen. Er zeigt uns das schönste Bild einer Verfassung, allerdings, wo die Bürger durchgebildet sind, das Interesse ihres Vaterlandes vor sich haben, wo die Individualität durchgebildet ist und damit ein durchgebildetes Bewußtsein hat über die öffentlichen Angelegenheiten und allgemeinen Interessen.

In Athen sehen wir das Erwachen der subjektiven Freiheit; der Mensch ist in sich gegangen und wirkt frei, produktiv nach außen. Darum sehen wir auch hier alle Künste und Wissenschaften blühen. Das Höchste der Poesie ist das Drama, und die dramatische Poesie in ihrer schönsten, gediegensten Ausbildung als Tragödie wie als Komödie sehen wir in Athen auftreten. Die Blüte der Wissenschaft hat in Sokrates, Plato, Aristoteles der Bildung Athens angehört. Ebenso hat die Redekunst dort ihre höchste Entwickelung erlangt, und die plastische Kunst ist auch zu Athen auf ihren Gipfel gebracht worden. Dies alles sehen wir dort in seiner Idealität geboren werden, weil der Mensch sich seiner bewußt geworden ist; er ist sich objektiv geworden und objektiviert seine Idee ebenso.

Kunst und Wissenschaft sind die ideellen Weisen, in denen der Geist eines Volkes sich seiner bewußt wird; und das Höchste, was ein Staat erreichen kann, ist, daß in ihm Kunst und Wissenschaft ausgebildet sind, eine Höhe erreichen, die dem Geiste des Volkes entsprechend ist. Das ist der höchste Zweck des Staates, den er aber nicht als ein Werk hervorzubringen suchen muß; sondern er muß sich aus sich selbst erzeugen. Ein Volk hat viele Angelegenheiten der Wirklichkeit: es hat seine Gestalt, sein ganzes Inneres der Welt einzubilden, damit es sich selbst gegenständlich

sei; die wahre Weise aber, wie es sich gegenständlich ist, ist die, sich zu wissen. Athene hat aufgehört, von einem Volke verehrt zu werden; aber die Werke dieses Geistes stehen unübertroffen noch heute gegenwärtig vor uns.

3. Sparta.

Das Gegenbild zu Athen ist Sparta. Auch dort bestand eine durch Aristokratie gemäßigte demokratische Verfassung, die aber dem demokratischen Prinzip so das Übergewicht gab, daß sie früher als in Athen zu einer aristokratischen umschlug.

Schon die Anfänge Spartas sind sehr verschieden von denen Athens. Die Spartaner waren Dorer, ein Stamm, dessen Name sich bei Homer noch nicht findet, die Athener Ionier; und dieser nationale Unterschied macht sich auch rücksichtlich der Verfassung geltend. Als fremder Stamm treten die Dorer, die unter Führung der Herakliden von Thessalien her vordrangen, im Peloponnes auf und unterjochen die einheimischen Achäer, die sie als ihre Heloten zur Sklaverei verdammen. Die Heloten waren ohne Zweifel die alten Eingeborenen; sie hatten gegen die neuen Herren einen viel schlechteren Stand als die Sklaven zu Athen. Diese waren zufällig und einzeln angekauft, zählten zu den Familien ihrer Herren und waren Hausgenossen. In Sparta dagegen befanden sich die ursprünglich freien Bewohner im Verhältnis der Sklaverei, und es war ein beständiges Kriegsverhältnis in Lakedämon. Die Griechen haben es unter der Türkenherrschaft nicht so hart wie die Heloten in Sparta: sie sind, wenngleich allen zufälligen Mißhandlungen preisgegeben und ohne politische Existenz, doch persönlich frei; die Heloten aber wurden auch gemißhandelt und waren obendrein noch Sklaven. Was den Heloten widerfahren war, widerfuhr später den Messeniern; denn eine so unmenschliche Härte lag in dem Charakter der Spartaner. Beim Antritt ihres Amtes gaben die Ephoren eine völlige Kriegserklärung gegen die Heloten, und diese waren fortwährend zu Kriegsübungen für die jüngeren Spartiaten preisgegeben. Diese gingen auf Helotenjagd aus, um

sich dadurch Lust und Liebe zum Kriege zu machen. Den Heloten wurde von solcher bevorstehenden Jagd Mitteilung gemacht, nicht damit sie entkommen könnten, sondern um den spartanischen Jünglingen den Mord zu erschweren, in ihnen List und die Gewöhnung hervorzubringen, auf einen Feind loszugehen, der sich in acht nimmt. Bei den Türken hat es dergleichen doch nicht gegeben. Einige Male wurden die Heloten freigelassen und bewaffnet, um in den Reihen der Spartiaten gegen die Feinde mitzukämpfen, und nachdem sie sich tapfer gehalten und den Staat gerettet hatten, wurden sie bei ihrer Heimkehr auf die feigste und hinterlistigste Weise niedergemetzelt; in Menge von acht- bis zehntausend Mann wurden sie von Staats wegen niedergehauen. Darin zeigt Sparta die größte Ruchlosigkeit. Die Spartaner waren in sich so feindlich gestellt, fortdauernd wurde so angegriffen und verteidigt wie auf einem Sklavenschiff, wo die Besatzung beständig auf Wache sein muß und stets in Gefahr der Empörung ist.

Die zweite Grundbestimmung ist die gleichmäßige Austeilung des Grundbesitzes, die, wie Plutarch berichtet, schon von Lykurg vorgenommen wurde. Es wurden dreißigtausend Teile gemacht, von denen neuntausend auf die Spartiaten, die übrigen auf die Lakedämonier und Periöken kamen, die besiegten einheimischen Bewohner, die nicht wie Heloten und Messenier ihrer Freiheit beraubt waren, sondern in einem freieren Verhältnis gehalten wurden. Zu gleicher Zeit wurde zum Behuf der Erhaltung der Gleichheit festgesetzt, daß die Grundstücke nicht verkauft werden durften. Solche Gleichheit des Besitzes ist eine törichte Abstraktion oder eine abstrakte Torheit. In äußerlichen Dingen kann keine Gleichheit stattfinden: Ungleichheit liegt in dem Begriffe des Äußerlichen. Nachher ist es auch gerade die Ungleichheit des Besitzes gewesen, woran Sparta gelitten hat. Weil die Grundstücke nicht veräußert und getrennt werden konnten und durch Heiraten zusammenwuchsen, da die Töchter erbten, so gelangten viele Güter in den Besitz einzelner Familien, und am Ende befand sich das Grundeigentum in wenigen Händen; dadurch ist Lakedämon heruntergekommen und hat gleichsam zeigen müssen, wie töricht es sei, eine Gleichheit auf gezwungene Weise veranstalten zu wollen, welche, so wenig

sie eine Wirksamkeit hat, noch dazu die wesentlichste Freiheit, nämlich die Disposition über das Eigentum, vernichtet.

Ein anderes merkwürdiges Moment der lykurgischen Gesetzgebung ist, daß Lykurg alles andere Geld als das von Eisen verbot. Er wurde damit ausgelacht; es liegt aber darin wesentlich, daß kein Seehandel, keine Betriebsamkeit nach außen und innen möglich war. Die wesentliche Regsamkeit, die zur Bildung führt, konnte bei ihnen nicht stattfinden. Ebenso hatten die Spartaner keine Seemacht, die allein den Handel unterstützen und begünstigen konnte, und wenn sie einer solchen bedurften, so wandten sie sich an die Perser.

Zur Erhaltung der Gleichheit der Sitten und der Familiarität unter den Bürgern sollte besonders beitragen, daß die Spartiaten zusammen speisten. Das ist ihnen eben nicht sehr hoch anzurechnen, schon darum nicht, weil wer zu arm war, um einen Beitrag zum gemeinschaftlichen Essen zu liefern, nicht mitspeisen durfte. Essen und Trinken ist eine Privatsache; jeder tut es für sich, gleichgültig ob allein oder mit anderen. Die Athener speisten für sich, freilich auch in Gesellschaft, und wir sehen aus Xenophon und Plato, wie ihre Gastmahle dem geistigen Verkehre dienten. Sie waren aber auch im geistigen Verkehr den ganzen Tag zusammen, schlenderten auf dem Markte umher und unterhielten sich. Die Gesellschaftlichkeit der Griechen überhaupt zeigte sich in den Gymnasien. Bei den Kretern wurden ebenfalls gemeinschaftliche Mahlzeiten gehalten und die Kosten dafür auf Kosten der Gemeinde bestritten, so daß auch der Ärmste teilnehmen konnte; dennoch sind die Kreter bekanntlich in schlechten Ruf gekommen und werden im Neuen Testament *κακὰ θηρία* und *γαστέρες ἀργοί* genannt: böse Bestien und faule Bäuche.

Näheres über die Verfassung Spartas betreffend, so ist zu bemerken, daß einerseits das Volk beschließend war, diese Demokratie aber temperiert wurde durch die aus dreißig Mitgliedern bestehende Gerusia, der auch die zwei Könige angehörten. Diese waren aber nur erste Magistratspersonen und zugleich Feldherren ähnlich wie die Generalkapitäne, Statthalter, der Niederlande, die Anführer zu Land und Meer waren. So war die Grundlage des Staates wohl demokratisch,

aber mit starken Modifikationen, die sie fast zur Aristokratie und Oligarchie machten. Die Geronten wurden von dem Volke aus den Besten auf Lebenszeit gewählt; sie hatten die oberste politische und richterliche Gewalt, auch die Aufsicht über die Sitten der Bürger. Sie galten für unbeschränkt und waren auf ihr eigenes Dafürhalten allein gewiesen, nicht auf geschriebene Gesetze. Otfried Müller in seiner Geschichte der Dorier stellt dieses zu hoch; er sagt: das Recht sei im Inneren gleichsam eingeprägt gewesen[1]). Doch solche Einprägung ist immer etwas sehr Unbestimmtes; es ist notwendig, daß die Gesetze geschrieben seien, damit bestimmt gewußt werde, was verboten und was erlaubt ist.

Diese Macht der Geronten erscheint sehr aristokratisch; ihr gegenüber sind die Ephoren eine demokratische Gegenwehr gegen das Königtum und die Gerusie. Die fünf Ephoren (man denkt an die fünf Direktoren in Frankreich) wurden vom Volke auf ein Jahr gewählt wie die Tribunen in Rom; sie standen gegen Könige und Gerusia mit dem Volke zunächst in Verbindung. Über ihre Wahl haben wir keine bestimmten Nachrichten erhalten; Aristoteles sagt, die Art der Wahl sei gar zu kindisch, sie seien durch den Zufall (vielleicht durchs Los) gewählt worden. Es scheint, daß man bei ihrer Wahl nicht auf Vermögen, Familie, Auszeichnung sah. Sie zeigen sich vornehmlich in allen Verhandlungen mit auswärtigen Staaten; in der Volksversammlung scheinen sie die größte Gewalt gehabt zu haben. Sie hatten die Vollmacht, Volksversammlungen zusammenzuberufen, abstimmen zu lassen, Gesetze vorzuschlagen, ungefähr wie die tribuni plebis in Rom. Plato und Aristoteles nennen ihre Macht eine Tyrannis; das ist sehr möglich. Sie waren Tyrannen wie im neuen Frankreich die Männer des Wohlfahrtsausschusses, die auch vom Volk ausgingen und diese Tyrannei ausübten. Die Hauptsache scheint die Stumpfheit der Lakedämonier gewesen zu sein, die es notwendig machte, daß die Herrschaft in der Hand weniger war.

Die Sitten der Lakedämonier waren sehr streng. Das Wohl des Vaterlandes war jedem unbedingte Pflicht. Bei den Athenern galt das auch, aber mit dem bestimmten Bewußt-

[1]) a. a. O., Bd. 2, S. 94.

sein und gebildeterem Geiste. Hier sehen wir dagegen die starre abstrakte Tugend, das Leben für den Staat, aber so, daß die Regsamkeit, die Freiheit der Individualität zurückgesetzt ist. Die Staatsbildung Spartas beruht auf Anstalten, welche vollkommen das Interesse des Staates sind, die aber nur die geistlose Gleichheit und nicht die freie Bewegung zum Ziel haben. Die Einfachheit der Sitten ist nicht so sehr zu rühmen, wenn man sie gegen die Bildung des Geistes hält. Um der Einheit willen, worin das Individuum mit den Zwecken des Staates gehalten wird, rühmen Plato und Aristoteles den lakedämonischen Staat. In Athen war das Individuum freier, und das Wohl des Staates beruhte nicht auf der einen Tugend des Bürgers allein. Indem die Lakedämonier durchaus ihren Geist auf den Staat richteten, war Geistesbildung, Kunst und Wissenschaft bei ihnen nicht einheimisch; sie waren frei von allgemeiner Bildung, Regsamkeit, Humanität, die bei den Athenern vorhanden war. Die Spartaner erschienen den übrigen Griechen als starre, plumpe und ungeschickte Menschen, die schon ein wenig verwickelte Geschäfte nicht durchführen konnten oder sich wenigstens dabei sehr unbehilflich benahmen. Thukydides läßt die Athener zu den Spartanern sagen: „Ihr habt Gesetze und Sitten, die mit anderen nichts gemein haben; und dazu verfahrt ihr, wenn ihr ins Ausland kommt, weder nach jenen noch nach dem, was sonst in Hellas herkömmlich ist." Die Athener sagen bei Thukydides, wo sie selbst nicht im besten Licht erscheinen, bei einer berühmten Gelegenheit zu den Meliern, die sie auf ihre Seite herüberziehen wollen, das sei das Rechte, was nützlich sei. Die Lakedämonier beobachteten zwar im einheimischen Verkehr Gerechtigkeit; was aber über ihren Verkehr nach außen zu sagen ist, lautet kurz so, daß sie von allen Menschen am unverholensten das ihnen Beliebende für löblich, das Nützliche für Recht erklären. Die abstrakte, absolute Bestimmung des Rechts auf den einen Zweck hat sie zur Ungerechtigkeit gebracht. Daß übrigens Diebstahl bei ihnen zur Übung geschah, ist auch bekannt; ähnlich wie in Ägypten war das Wegnehmen von Lebensbedürfnissen in gewissen Beziehungen erlaubt, nur durfte der Dieb sich nicht entdecken lassen. Wie ihr Benehmen gegen die Heloten von ihrer inneren Unrechtlichkeit zeugt, ist schon erwähnt wor-

den. Wissenschaft und Kunst dürfen wir nicht in Sparta, sondern nur in Athen suchen; sie können nur hervortreten, wo die Individualität zu freier Konzeption kommen kann.

So stehen sich beide Staaten, Athen und Sparta, gegenüber. Die Sittlichkeit des einen ist eine starre Richtung auf den Staat; in dem anderen ist ebensolche sittliche Beziehung zu finden, aber mit ausgebildetem Bewußtsein und mit unendlicher Tätigkeit im Hervorbringen des Schönen und dann auch des Wahren. Indem Athen das Bewußtsein seiner selbst, seiner Idealität erlangte, hat es sich selbst überlebt; denn ebendiese Idealität war auch das Prinzip des Verderbens der Sittlichkeit. Dieses Verderben nämlich besteht darin, daß sich der Mensch aus der allgemeinen Sitte zurückzieht. Das Zurückgehen des Individuums in sein Selbst bringt einerseits in Kunst und Wissenschaft das wahre Wesen zum Anschauen, zur äußeren Gegenständlichkeit; anderseits findet das Individuum in sich seine Partikularität und will diese gegen den allgemeinen Zweck geltend machen. Dadurch aber entsteht das Verderben des allgemeinen Gesetzes, der allgemeinen Sitte; dies sehen wir in Athen hervortreten. In Sparta erscheint es unmittelbar und allein; das Zurückgehen des Geistes hat dort nicht zuerst die schöne Form entwickelt, und darum ist das Verderben der Spartaner auch häßlich. Die Athener erwiesen sich bei ihrem Untergange nicht nur liebenswürdig, sondern groß, edel, auf eine Weise, daß wir denselben bedauern müssen, wogegen bei den Spartanern das Prinzip der Subjektivität zu einer gemeinen Habsucht und zu einem gemeinen Verderben fortgeht.

4. Der Peloponnesische Krieg und seine Folgen.

Das Prinzip des Verderbens, der Bruch Griechenlands in sich, zeigte sich wirksam zuerst in der politischen Entwickelung, sowohl in den Kriegen der verschiedenen griechischen Staaten unter sich wie in den Kämpfen der Faktionen innerhalb der einzelnen Städte. Die griechische Sittlichkeit hatte Griechenland unfähig gemacht, einen gemeinsamen Staat zu bilden; denn die Absonderung kleiner Staaten gegeneinander, die Konzentration in Städten, wo das Interesse,

die geistige Ausbildung im ganzen dieselben sein konnten, war notwendige Bedingung dieser Freiheit. Nur eine momentane Vereinigung ist im Trojanischen Kriege vorhanden gewesen, und sogar in den medischen Kriegen konnte diese Einheit nicht zustande kommen. Wenn auch eine Richtung nach derselben zu erkennen ist, so war sie teils schwach, teils der Eifersucht ausgesetzt, und der Kampf wegen der Hegemonie brachte die Staaten gegeneinander auf. Es gab in Griechenland noch keine allgemeine Ordnung, keinen abstrakten Mittelpunkt. Jede Gemeinde wollte für sich das Ganze sein. Nur das Bedürfnis des Krieges gegen die Perser hatte die Hegemonie als etwas Temporäres hervorgebracht. Die Art und Weise war noch nicht gefunden, wie mehrere Gemeinden in einer Vereinigung stehen könnten, in einer gerechten, freien Vereinigung. Die Gegnerschaft zwischen Athen und Sparta ging darauf hin, die Hegemonie dauernd aufzurichten, einen festen Mittelpunkt zu schaffen. Athen unterlag, weil die Gemeinden durch die athenischen Exekutionen und die athenische Herrschaft sich bedrückt fühlten und sich dem feindlichen Staate zuwandten.

Der allgemeine Ausbruch der Feindseligkeiten erfolgte endlich im Peloponnesischen Kriege. Vor demselben und noch zu Anfang des Krieges stand Perikles an der Spitze Athens, das bis dahin noch immer siegreich gegen die Perser focht und dadurch, daß es seine Eroberungskriege fortsetzte, beständig an Wohlhabenheit zunahm, während Sparta längst schon ruhig und in sich begraben dalag. Athen wollte schon damals über sich hinausgehen; es hatte seit den medischen Kriegen die Hegemonie erhalten und damit die Herrschaft über Inseln und Festland. Eine Menge von Bundesgenossen, teils Inseln, teils Städte, mußte einen Beitrag zur Fortsetzung des Krieges gegen die Perser liefern, und anstatt in Flotten oder in Truppen wurde diese Beisteuer in Gelde ausgezahlt. Dadurch konzentrierte sich eine ungeheure Macht in Athen; ein Teil des Geldes wurde auf große Architekturwerke verwendet, wovon die Bundesgenossen, als von Werken des Geistes, ebenso einen Genuß hatten. Daß aber Perikles das Geld nicht allein in Kunstwerken erschöpfte, sondern auch sonst für das Volk sorgte, konnte man nach seinem Tode aus der Menge von Vorräten bemerken, die in vielen Ma-

gazinen, besonders aber im Seearsenale aufgehäuft waren. Xenophon sagt: „Wer bedarf nicht Athens? Bedürfen seiner nicht alle Länder, die reich sind an Korn und Herden, Öl und Wein, nicht alle, die mit Gold oder mit ihrem Verstande wuchern wollten? Handwerker, Sophisten, Philosophen, Dichter und alle, welche nach Sehens- und Hörenswertem im Heiligen und im Öffentlichen Verlangen haben?" Dennoch fühlten sich die Bundesgenossen Athens gedrückt; das Mittel der Vereinigung verschiedener freier Staaten war eben noch nicht gefunden.

Athen stand zu jener Zeit in seiner höchsten Blüte. Ein Genie wie Perikles hat diese Demokratie zusammenhalten können; denn auch dort, wo viele beschließend sind, muß sich überall eine individuelle Spitze bilden. In der Republik ist dies die eigentümliche Persönlichkeit, die sich nur dadurch erhält, daß sie das ist, was ihr eingeräumt wird. So zeigt sich Perikles als der Weiseste, der Tugendhafteste. Aber solch ein Verhältnis in der Demokratie kann nur einmal hervortreten, weil es durch Zufälligkeit zustandekommt. Bald drängen sich Individuen mit schlechten Absichten und geringem Talent hervor und werden von der Pöbelhaftigkeit an die Spitze gestellt.

Der Kampf des Peloponnesischen Krieges war nur wesentlich zwischen Athen und Sparta. Thukydides hat uns die Geschichte des größten Teils desselben hinterlassen, und dieses unsterbliche Werk ist der absolute Gewinn, den die Menschheit von jenem Kampfe hat. Athen ließ sich zu den schwindelhaften Unternehmungen des Alkibiades hinreißen, und dadurch schon sehr geschwächt, unterlag es den Spartanern. Die Weise der substanziellen Einheit erlangte das Übergewicht über die Einheit, wie sie von Athen war gestaltet worden. Nicht durch die Tugend Spartas wurde Athen besiegt, sondern dadurch, daß Sparta niederträchtig an Griechenland zum Verräter wurde, indem es, unsicher, auf sich selbst zu stehen, fremde Hilfe in die griechischen Händel zog und sich von dem persischen Könige mit Geld und einer Seemacht unterstützen ließ. Zum zweiten Male handelte Sparta gegen Griechenland niederträchtig und verräterisch, indem es in den Staaten, die bis dahin zum demokratischen Bunde gehört hatten, die demokratische Verfassung

auflöste und die Städte durch Einführung oligarchischer Herrschaft unterdrückte. Auch in Athen hat es auf einige Zeit die Oligarchie durchgesetzt. Dort waren die Faktionen, welche die Oligarchie verlangten und denen die Spartaner das Übergewicht gaben, nicht stark genug, sich durch sich selber zu halten, und blieben auf Sparta angewiesen. So stand Sparta an der Spitze Griechenlands; aber es behandelte nicht wie einst Athen die Städte als Bundesgenossen, sondern als Unterworfene. Einen dritten Hochverrat, den Hauptverrat, begingen die Spartaner im Frieden des Antalkidas, wo sie die griechischen Städte in Kleinasien und auf den Ägäischen Inseln der persischen Herrschaft überließen. Also dadurch, daß Sparta zum Verräter an Griechenland geworden ist, ist es zur Herrschaft gelangt.

Das spartanische Joch wurde bald abgeworfen. Lakedämon hatte zwar, sowohl durch die in den Ländern eingesetzten Oligarchien als durch Besatzungen, die es in einigen Städten, wie in Theben, unterhielt, eine große Machtstellung erlangt. Aber die griechischen Staaten waren weit empörter über die spartanische Unterdrückung, als sie es vorher über die athenische Herrschaft gewesen waren; sie erhoben sich dagegen, wobei Theben an der Spitze stand, das auf einen Moment das ausgezeichnetste Volk in Griechenland wurde. Es befreite die Griechen und stürzte Sparta in seine Unbedeutendheit zurück. Die Herrschaft Lakedämons über den Peloponnes ward aufgelöst, und die große Nemesis ward vollbracht, daß die Messenier und Megalopolis in Arkadien wiederhergestellt wurden. Durch die Wiederherstellung des messenischen Staates wurde den Lakedämoniern eine bleibende Macht entgegengestellt. Thebens Übergewicht scheint an die beiden großen Individuen, Pelopidas und Epaminondas, geknüpft gewesen zu sein. In Theben war überhaupt das Subjektive das Überwiegende. Athen war die Stätte, wo die freie Reflexion herrschte; in Theben herrschte die subjektive Gemütlichkeit. Daher blühte dort besonders die Lyrik, die Dichtkunst des Subjektiven; dort erstand Pindar, der größte lyrische Dichter. Dort wurde auch der Todesschwur der Dreihundert geleistet, der sogenannten Heiligen Schar, die den Kern des thebanischen Heeres bildete und als aus Liebhabern und Lieblingen bestehend angesehen wurde.

Die momentane Anspannung Thebens hörte bald auf, und es sank in seine untergeordnete Stellung zurück. Überhaupt zeigte sich Griechenland nun geschwächt und zerrüttet. Kein Staat konnte ohne irgendeine Art von freundschaftlichem Verhältnisse mit anderen bestehen, ohne daß doch irgendeine Autorität den Frieden und die Ruhe unter ihnen hergestellt hätte. Das Bedürfnis eines Mittelpunktes und die Unmöglichkeit, einen solchen Mittelpunkt auszubilden, hat ebenso innerhalb der einzelnen Städte stattgefunden; sie waren meistens, wie in den italienischen Städten des Mittelalters, in Faktionen gespalten, die nicht miteinander bestehen konnten. Der Sieg der einen zog die Verbannung der anderen nach sich, und diese wandte sich dann gemeiniglich an die Feinde ihrer Vaterstadt, um dieselbe zu bekriegen. Ein ruhiges Bestehen der Staaten nebeneinander war nicht mehr möglich, sie bereiteten sich sowohl gegenseitig als in sich selbst den Untergang vor. Griechenland konnte keine Rettung mehr in sich selbst finden; es bedurfte einer Autorität, und diese Autorität mußte von außen kommen.

5. Das Verderben der griechischen Sittlichkeit.

Die zweite Form des Verderbens ist die tiefere; das Prinzip des freien Gedankens, der Innerlichkeit des Menschen hat den Bruch hervorgebracht. Die Entwicklung des Geistes zu dem Gedanken, zu der Idealität eines innerlichen Allgemeinen hat sich in Griechenland vollzogen. Bemerkt sei, daß der griechische Geist, weil hier der Geist für sich selbst Gegenstand ist, dies enthält, daß sich der Geist für sich herausbildet, für sich frei wird; parallel zu dem übrigen Fortschreiten bleibt auch die Erstarkung des Gedankens.

Die Ausbildung der Kunst steht in dem Prinzip, daß die Individualität sich innerlich wird, daß es sich nicht mehr um ein Interesse der Wirklichkeit handelt, daß die Individuen nicht mehr ihr Interesse im Staate haben, sondern sich in sich zu verlieren anfangen, daß sich die Wirklichkeit in Idealität verwandelt. Die Kunst bringt selbst den Untergang der schönen Religion herbei, indem sie alles Sinnliche offenbar macht. Wenn in dem Stoffe nichts mehr übrig ist, was über die Idee hinausgeht, wenn die Kunst sich ganz herausgeboren

hat, dann ist alles Sinnliche offenbar geworden, und aus dem Gegenstande als solchem ist alles Interesse entflohen. Nur den Inhalt kann der Geist noch gelten lassen, der geheim bleibt, und das ist der höhere Inhalt der spekulativen Religion. Das sinnliche Moment, das in der schönen Religion vorhanden ist, hat für den in sich gegangenen Geist seine Bedeutung verloren. Auch diese Entwickelung, daß die Kunst selber die Spitze erreicht, wodurch ihr Inhalt das Interesse verliert, gehört dem athenischen Volke an. Plato hat nicht die Kunst aus seinem Staate verbannt, sondern sie nur nicht mehr als Gott stehen lassen wollen.

Die orientalische Welt hat auch Verderben in sich; in dem orientalischen Prinzip liegt aber die Bestimmung, das Prinzip, das ihm selbst entgegengesetzt ist, nicht in ihm selbst zu haben. Es entläßt den Geist nicht zu der Freiheit aus sich, daß er sich gegen es selbst kehre. In den orientalischen Staaten, in denen diese Gegensatzlosigkeit vorhanden ist, kann es nicht zu einer moralischen Freiheit kommen, da ihr höchstes Prinzip die Abstraktion ist. Die orientalische Welt enthält also zwar Verderben, nicht aber ein Prinzip des Verderbens in sich, das in sich selbst gerechtfertigt wäre. Dagegen das Prinzip der griechischen Schönheit enthält in sich das andere Prinzip der individuellen Subjektivität, das für dieses Prinzip der Sittlichkeit störend ist, die wesentlich als Sitte und Gewohnheit ist und die Substanz des griechischen Geistes ausmacht. Diese griechische Sittlichkeit, so höchst schön, liebenswürdig und interessant sie ist in ihrer Erscheinung, ist dennoch nicht der höchste Standpunkt des geistigen Selbstbewußtseins; es fehlt ihr die unendliche Form, eben jene Reflexion des Denkens in sich, die Befreiung von dem natürlichen Momente, dem Sinnlichen, das in dem Charakter der Schönheit und der Göttlichkeit liegt, sowie von der Unmittelbarkeit, in welcher die Sittlichkeit ist; es fehlt das sich selbst Erfassen des Gedankens, die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins, daß, was mir als Recht und Sittlichkeit gelten soll, sich in mir, aus dem Zeugnisse meines Geistes bestätige, daß das Schöne, — die Idee nur in sinnlicher Anschauung oder Vorstellung, — auch zum Wahren werde, zu einer innerlichen, übersinnlichen Welt. Auf dem Standpunkte der schönen geistigen Einheit konnte der Geist nur kurze Zeit

stehen bleiben, und die Quelle des weiteren Fortschrittes und des Verderbens war das Element der Subjektivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der Innerlichkeit.

Man findet in neuerer Zeit große, tiefe Männer wie z. B. Rousseau, die das Bessere rückwärts suchen. Das ist aber ein Irrtum. Wir werden uns zwar ewig von Griechenland angezogen fühlen; aber die höchste Befriedigung finden wir da nicht, denn es fehlt dieser Schönheit die Wahrheit. Das höhere Prinzip erscheint für das frühere, niedere, immer als Verderben, als solches, wodurch die Gesetze der bestehenden Welt verneint, nicht anerkannt werden. Diese Verneinung ist es, die dem Staate und den Individuen ihre Tugend raubt.

Die konkrete Lebendigkeit bei den Griechen ist Sittlichkeit, Leben für die Religion, den Staat, ohne weiteres Nachdenken, ohne allgemeine Bestimmungen, die sich sogleich von der konkreten Gestaltung entfernen und sich ihr gegenüberstellen müssen. Das Gesetz ist vorhanden, und der Geist ist in ihm. Sobald aber der Gedanke aufsteht, untersucht er die Verfassungen: er bringt heraus, was das Bessere sei, und verlangt, daß das, was er dafür anerkennt, an die Stelle des Vorhandenen trete. Das Prinzip des Gedankens ist störend für die Bestimmung, auf der das Bestehen der ganzen griechischen Welt ruht. Dies höhere Prinzip ist von der Art, daß es zu versöhnen ist, seine Versöhnung aber nur auf einem höheren Standpunkte finden kann, als die Form des griechischen Geistes ist; dabei ist es von der Beschaffenheit, daß es aus dem griechischen Geiste hervorgehen muß. Denn der Geist ist der Gegenstand der Griechen, und dieser Standpunkt enthält in seiner Entwickelung, daß der Gedanke, die Subjektivität sich entwickelt. Das Prinzip des freien Gedankens also, der Innerlichkeit hat den Bruch hervorgebracht. Früher galten die Gesetze und Sitten unbedingt, die menschliche Individualität stand in Einheit mit dem Allgemeinen. Die Götter ehren, für das Vaterland sterben, war ein allgemeines Gesetz, und jeder erfüllte den allgemeinen Inhalt ohne Untersuchung. Da aber ging der Mensch in sich, fing an zu forschen, ob er sich dem Inhalt fügen wolle und müsse. Dieser erwachte Gedanke brachte den Göttern Griechenlands und der schönen Sittlichkeit den Tod. Das Denken erscheint also hier als das Prinzip des Verderbens, und zwar des Verderbens der schönen Sitt-

lichkeit; denn indem es sich affirmativ weiß, stellt es Vernunftprinzipien auf, die in einem wesentlichen Verhältnisse zur vorhandenen Wirklichkeit und im Gegensatze gegen die beschränkende Sitte stehen.

Wir bewundern die Werke der Griechen, und sie sind unsere Muster; dessenungeachtet ist in ihrem Prinzip eine Beschränktheit, die nicht in dieser oder jener Mangelhaftigkeit der Gesetze oder der Leidenschaften einzelner Individuen lag. Die Religion der Griechen war die der Schönheit, also mit sinnlichen Momenten behaftet; ihr Gott ist schöne Individualität. Ebenso ist ihre Verfassung, sind ihre Gesetze, Sitten und Gewohnheiten schöne Sittlichkeit gewesen; aber die Art und Weise, wie sie gegolten haben, war unmittelbar. Es hat den Griechen noch die Erkenntnis ihres Prinzips gefehlt, das Bewußtsein der Subjektivität, des sich in sich erfassenden Gedankens. Die schöne Religion aber, ebenso wie die Gesetze und Verfassungen sind die Frucht der Idealität des Gedankens; so muß nun in Griechenland jenes Bewußtsein erwachen. Die frei für sich werdende Innerlichkeit entsteht aber auf doppelte Weise, einmal als die allgemeine Idee des Wahren, dann als die besondere Idee der Subjektivität, worin die Leidenschaften und die Willkür der Individuen zusammengefaßt sind. Diese Innerlichkeit aber bedeutet das Verderben der griechischen Welt: der griechischen schönen Religion droht der Gedanke, das innerlich Allgemeine; den Staatsverfassungen und Gesetzen drohen die Leidenschaften der Individuen und die Willkür, und dem ganzen unmittelbaren Bestehen die in allem sich erfassende und sich zeigende Subjektivität. So vollzieht sich wie die Auflösung der Religion auch die der Demokratie; diese gerät durch sich selbst in den Widerspruch, daß die Individualität auf die höchste Spitze getrieben werden muß, um wirklich zu sein, und daß zugleich das Volk als Allgemeines selbst herrschen soll. Nur in Perikles sehen wir dies erreicht, daß eine höchste Spitze da war und zugleich in ihr das Volk herrschte; nachher ist der Staat den besonderen Individuen aufgeopfert worden wie diese dem Staate.

Die schönste Blüte des griechischen Lebens dauerte ungefähr nur sechzig Jahre, von den medischen Kriegen an bis zum Peloponnesischen, 492–431 v. Chr. Das Prinzip der Moralität, das eintreten mußte, wurde der Anfang des Verderbens.

In dem Prinzip der griechischen Freiheit liegt, daß dort auch der Gedanke freiwerden mußte; mit der Ausbildung der Kunst beginnt zugleich auch die Ausbildung des Gedankens. Vor Anfang des Peloponnesischen Krieges tat sich die geistige Bildung so weit ausgebildet hervor, um ihren absoluten Standpunkt gefunden zu haben. Zuvörderst hatten die sieben Weisen angefangen, allgemeine Sätze auszusprechen; doch wurde zu jener Zeit die Weisheit noch mehr in die konkrete Einsicht gesetzt. Die ältesten ionischen Philosophen ließen das Natürliche als Prinzip gelten; bei den Sophisten fing das Räsonieren und das Reflektieren über das Vorhandene an. Der Gedanke, der selbständig die Bestimmung in sich hat, erweist sich ebenso unverträglich mit der politischen Gestaltung Griechenlands wie mit der schönen Religion zu sein; sie hat sich ihren Feind in sich selbst erzogen. Indem sich der Gedanke an alles wagt, macht er alle Gegenstände ideell, durchdringt sie und löst sie auf. Er beweist sich als den Herrn dieser Gegenstände; aber sich selbst hat er in dieser Wandelbarkeit noch nicht gefaßt, seinen Mittelpunkt hat er noch nicht gefunden.

Die Sophisten waren die gebildeten Männer des damaligen Griechenlands und die Verbreiter der Bildung. Eben diese Betriebsamkeit und Tätigkeit, die wir bei den Griechen im praktischen Leben und in der Kunstausübung sahen, zeigte sich bei ihnen in dem Hin- und Hergehen und -wenden in den Vorstellungen, so daß, wie die sinnlichen Dinge von der menschlichen Tätigkeit verändert, verarbeitet, verkehrt werden, ebenso der Inhalt des Geistes, das Gemeinte, das Gewußte hin und her bewegt, Objekt der Beschäftigung und diese Beschäftigung ein Interesse für sich wird. Die Bewegung des Gedankens und das innerliche Ergehen darin, dies interesselose Spiel wird nun selbst zum Interesse. Die Wissenschaft des Gedankens zeigt sich zunächst als formelles Denken, als die Geschicklichkeit, die Vorstellungen hin und her zu bewegen. Die Sophisten, nicht Gelehrte oder wissenschaftliche Männer, sondern gebildete Meister der Gedankenwendung, beweisen das Gemeinte und setzen die Griechen dadurch in Erstaunen, daß sie alles, wie man sagt, beweisen können. Auf alle Fragen hatten sie eine Antwort, für alle Interessen politischen und religiösen Inhalts hatten sie allgemeine Gesichtspunkte, und die weitere Ausbildung bestand darin, alles

beweisen zu können, in allem eine zu rechtfertigende Seite aufzufinden.

In der Demokratie ist es das besondere Bedürfnis, vor dem Volke zu sprechen, ihm etwas vorstellig zu machen, und dazu gehört, daß ihm der Gesichtspunkt, den es als wesentlich ansehen soll, gehörig vor die Augen geführt werde. Hier ist die Bildung des Geistes notwendig, und diese Gymnastik haben die Griechen sich bei ihren Sophisten erworben. In ihnen aber war der Gedanke nur ein räsonierender, der in sich noch keinen Ruhepunkt gefunden hatte, noch an nichts Festes sich hielt. So ist ihr Wesen dialektische Kunst geblieben, und ihr muß etwas gegenüberstehen, das ihr als fester Zweck erscheint. Diesen Zweck hat sie in dem Menschen gesehen. Ein Hauptsatz der Sophisten hieß: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge"; hierin wie in all ihren Aussprüchen liegt aber die Zweideutigkeit, daß der Mensch der Geist in seiner Tiefe und Wahrhaftigkeit oder auch in seinem Belieben und besonderen Interessen sein kann. Das Prinzip der Sophisten war durchgehends, daß der subjektive Mensch das Maß aller Dinge sei. Der Mensch als besondere Individualität ist ihnen das Ziel, und die Nützlichkeit für sein natürliches Dasein der höchste Gesichtspunkt geworden. Sie erklärten hiermit das Belieben für das Prinzip dessen, was recht ist, und das dem Subjekt Nützliche für den letzten Bestimmungsgrund. Und dieses Dafürhalten des Individuums ist dem griechischen Geiste ganz zuwider. Es wurde aber nun diese Gedankenbildung für das Individuum das Mittel, seine Absichten und Interessen bei dem Volke durchzusetzen; der geübte Sophist wußte den Gegenstand nach dieser oder jener Seite hin zu wenden, und so war den Leidenschaften Tür und Tor geöffnet. Diese Sophistik kehrt zu allen Zeiten, nur in verschiedenen Gestalten wieder; so auch in unseren Zeiten macht sie das subjektive Dafürhalten von dem, was recht ist, das Gefühl, zum Bestimmungsgrund.

In Sokrates dagegen erscheint das Allgemeine, das Denken, als letzter Zweck, daß sich der Mensch als allgemeiner, als denkender zu finden und daß er zu erkennen habe, nicht was der Besonderheit nützlich, sondern was recht und gut sei. Die Griechen wußten wohl, was sittlich war in jeder Beziehung; aber daß der Mensch dies in sich suchen und aus

sich finden müsse, das ist der Standpunkt des Sokrates. Er hat so die freie Unabhängigkeit des Gedankens in sich ausgesprochen. Anaxagoras war der erste, der Gott als das Absolute aussprach; er hat gelehrt, daß der Gedanke selbst das absolute Wesen der Welt sei. Sokrates hat dann erklärt, daß das Innere, durch den Gedanken Bestimmte, das Gute und schlechthin allgemein sei. Damit ist die Freiheit des Gedankens, der sich selbst erfaßt, aufgegangen. Sokrates hat die Innerlichkeit des Menschen zu seinem Bewußtsein gebracht, so daß in dem Gewissen das Maß des Rechten und Sittlichen aufgestellt wurde. Darin lag der Gegensatz des bisherigen Sittlichen zu dem der folgenden Zeit; die früheren Griechen hatten kein Gewissen. Sokrates ist als moralischer Lehrer berühmt; in Wahrheit aber ist er der Erfinder der Moral. Er hat den Gedanken als das Höchste, als das Bestimmende ausgesprochen. Sittlichkeit haben die Griechen gehabt; aber welche moralische Tugenden, Pflichten usw. der Mensch habe, das wollte sie Sokrates lehren. Der moralische Mensch ist nicht der, welcher bloß das Rechte will und tut, nicht der unschuldige Mensch, sondern der, welcher das Bewußtsein seines Tuns hat.

Damit ist nun ein Bruch vollzogen worden mit der Wirklichkeit, und zwar so, daß die Versöhnung der Innerlichkeit, Subjektivität mit dem Konkreten überhaupt noch nicht hat stattfinden können; sie ist erst später geschehen. Wohl aber ist jetzt das Prinzip ausgesprochen, durch das eine innerliche Welt ihren Boden gefunden hat und sich von dem scheidet, was bis dahin objektive Welt gewesen ist. So ist es geschehen, daß von jetzt an sich Individuen in einer ideellen Welt befriedigen konnten, ohne sich an den Staat zu fesseln. Die größten Menschen gaben sich dieser ideellen Welt hin und wurden unpraktisch. Es ist die *ῥαθυμία* eingetreten, und aus dem Prinzip, daß der Gedanke es sei, der bestimmt, was recht und gut sei, sind die Fragen hervorgegangen, ob Götter seien oder nicht und was sie seien, was Gerechtigkeit, was recht und sittlich sei usw. Die Gesetze, Sitten galten nicht mehr, weil sie Gesetze, Sitten waren, für recht und gültig. Ein neues Tribunal für das, was recht sei, ist hiermit aufgestellt; man zog die Gegenstände vor ein inneres Tribunal. Jetzt hat Plato, der Schüler des Sokrates, den Homer und

Hesiod, die Urheber der religiösen Vorstellungsart der Griechen, aus seinem Staate verbannt wissen wollen; denn er verlangte eine höhere, dem Gedanken zusagende Vorstellung von dem, was als Gott verehrt werden soll. Wenn Sokrates selbst zwar noch seine Pflichten als Bürger erfüllte, so war ihm doch nicht dieser bestehende Staat und dessen Religion, sondern die Gedankenwelt die wahre Heimat. Indem er es der Einsicht, der Überzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bringen, hat er das Subjekt als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt und sich selbst somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Er sagte, daß er ein *δαιμόνιον* in sich habe, das ihm rate, was er tun solle, und ihm offenbare, was seinen Freunden nützlich sei. Wenn Sokrates seine Freunde zum Nachdenken bringen will, so ist die Unterhaltung immer negativ, das heißt, er bringt sie zum Bewußtsein, daß sie nicht wissen, was das Rechte sei. Das Prinzip des Sokrates erweist sich als revolutionär gegen den athenischen Staat; denn das Eigentümliche dieses Staates ist, daß die Sitte die Form ist, worin er besteht, nämlich die Untrennbarkeit des Gedankens von dem wirklichen Leben. Das Schicksal des Sokrates spiegelt uns den ganzen Kampf des Gedankens mit sich wider. Nach Aristoteles gründete er die Tugend auf das Wissen, übersah aber die Gewohnheit. Die Berechtigung des Gedankens hatte er für sich; dieser Dämon befahl ihm, so zu handeln. Es war das eine andere Gottheit als die bisherigen.

An Sokrates sehen wir die Tragödie des griechischen Geistes aufgeführt. Er ist der edelste der Menschen, moralisch untadelig; aber er hat das Prinzip einer übersinnlichen Welt zum Bewußtsein gebracht, ein Prinzip der Freiheit des reinen Gedankens, das absolut berechtigt, schlechthin an und für sich ist, und dies Prinzip der Innerlichkeit mit seiner Wahlfreiheit bedeutete die Zerstörung für den athenischen Staat. So ist sein Schicksal das der höchsten Tragödie. Sein Tod kann als höchstes Unrecht erscheinen, da er seine Pflichten gegen das Vaterland vollkommen erfüllte und seinem Volke eine innere Welt aufschloß. Auf der anderen Seite aber hatte auch das athenische Volk vollkommen recht, wenn es das tiefere Bewußtsein hatte, daß durch diese Innerlichkeit das Gesetz des Staates in seinem Ansehen geschwächt und der athe-

nische Staat untergraben wurde. So hochberechtigt also auch Sokrates war, ebenso berechtigt war das athenische Volk gegen ihn. Denn sein Prinzip ist ein Prinzip der Revolution der griechischen Welt. In diesem großen Sinne hat das athenische Volk seinen Feind zum Tode verurteilt, und der Tod des Sokrates war die höchste Gerechtigkeit. So hoch die Gerechtigkeit des Sokrates war, so hoch war auch die des athenischen Volkes, als es den Zerstörer seiner Sittlichkeit tötete. Beide Teile hatten recht. Sokrates ist also nicht unschuldig gestorben; dies wäre nicht tragisch, sondern bloß rührend. Sein Schicksal aber ist tragisch im wahrhaften Sinne. Unser Staatswesen ist ganz anders als das des athenischen Volkes, da es ganz gleichgültig sein kann gegen das innere Leben, selbst gegen die Religion.

Nachher hat das athenische Volk das Urteil bereut, und auch das war gehörig. Es lag hierin das Hochtragische, daß die Athener zu dem Gefühle kommen mußten, daß eben das, was sie im Sokrates verdammten, schon in ihre Brust gedrungen sei. In diesem Gefühle haben sie die Ankläger des Sokrates verdammt und diesen für unschuldig erklärt. Sie sahen ein, daß sie ebenso mitschuldig oder ebenso freizusprechen seien, weil das Prinzip des Sokrates bei ihnen schon feste Wurzel gefaßt habe, schon ihr eigenes Prinzip geworden sei, nämlich das Prinzip der Subjektivität. Dies Prinzip sehen wir in seiner tiefsten, berechtigtsten Form als den Grund für das Unglück des griechischen Volkes. Das Entscheidende des Willens ist, gleich dem Dämon des Sokrates, in das subjektive Innere als solches gelegt. Die näheren Formen, die das Prinzip der Individualität angenommen hat, haben wir nicht anzuführen. Es hat noch nicht die absolut berechtigende Form gehabt und ist in Habsucht, Selbstsucht u. dgl. hervorgetreten; es zeigte sich aber in Athen und Sparta in einer verschiedenen Gestalt: in Athen als offener Leichtsinn, in Sparta als Privatverderben.

In Athen entwickelte sich das höhere Prinzip, welches das Verderben des substanziellen Bestehens des athenischen Staates war, mehr und mehr: der Geist hatte den Hang, sich selbst zu befriedigen, nachzudenken, gewonnen. Auch im Verderben erscheint der Geist Athens herrlich, weil er sich als der freie zeigt, als der liberale, der seine Momente in ihrer reinen Eigentümlichkeit, in der Gestalt, wie sie sind,

darstellt. Liebenswürdig und selbst im Tragischen heiter ist die Munterkeit und der Leichtsinn, mit der die Athener ihre Sittlichkeit zu Grabe begleiten. Wir erkennen darin das höhere Interesse der neuen Bildung, daß sich das Volk über seine eigenen Torheiten lustig machte und großes Vergnügen an den Komödien des Aristophanes fand, die eben die bitterste Verspottung zu ihrem Inhalte haben und zugleich das Gepräge der ausgelassensten Lustigkeit an sich tragen.

In Sparta tritt dasselbe Verderben ein, daß das Subjekt sich für sich gegen das allgemeine sittliche Leben geltend zu machen sucht: aber da zeigt sich uns bloß die einzelne Seite der partikulären Subjektivität, das Verderben als solches, die blanke Immoralität, die platte Selbstsucht, Habsucht, Bestechlichkeit. Alle diese Leidenschaften tun sich innerhalb Spartas und besonders in den Personen seiner Feldherrn hervor, die, meistens vom Vaterlande entfernt, die Gelegenheit erhalten, auf Kosten des eigenen Staates sowohl als derer, welchen sie zum Beistande geschickt sind, Vorteile zu erlangen.

Der Gedanke macht sowohl den Bruch aus mit der Wirklichkeit als auch den Frieden in seiner Idealität. Erst muß das Herz der Welt brechen, ehe ihr höheres Leben vollkommen offenbar wird. Die Versöhnung ist deshalb zuerst nur im abstrakten Gedanken: so hat Sokrates sie erfaßt. Aber sie mußte dann erst noch im Geiste geschehen.

6. Das Reich Alexanders des Großen.

Was Sokrates als innerliche Subjektivität ausgesprochen hatte, trat auch in der äußerlichen Welt als wirklich und wahrhaft auf, eine politische Individualität, die über ganz Griechenland zur Herrschaft gelangte.

Das Gemütliche der Thebaner war, wie wir gesehen haben, nicht geeignet, über Griechenland zu herrschen. Theben konnte die Rolle, Sparta zu demütigen, nicht lange behaupten, und erschöpfte sich am Ende in dem Kriege mit den Phokensern. Die Spartaner und Phokenser waren nämlich, jene, weil sie die Burg von Theben überfallen, diese, weil sie ein dem Delphischen Apoll gehöriges Landstück beackert hatten, zu namhaften Geldstrafen verurteilt worden. Beide Staaten

verweigerten aber die Bezahlung, denn das Amphiktyonengericht hatte eben nicht viel mehr Autorität als der alte deutsche Reichstag, dem die deutschen Fürsten gehorchten, soviel sie eben wollten. Die Phokenser sollten nun von den Thebanern bestraft werden, gelangten aber durch eine eigentümliche Gewalttat, nämlich durch Entweihung und Plünderung des Tempels zu Delphi, zu einer augenblicklichen Macht. Diese Tat vollendete den Untergang Griechenlands. Der Tempelraub der Phokenser kündete dem Orakel öffentlich den Gehorsam, und an Stelle des Orakels trat der menschliche Wille entscheidend auf. Der fromme Gehorsam verschwand; statt der inneren, göttlichen Entscheidung mußte eine äußere eintreten. Das Heiligtum war entweiht, der Gott sozusagen getötet; der letzte Haltpunkt der Einheit wurde damit vernichtet, die Ehrfurcht für das, was in Griechenland gleichsam immer der letzte Wille, das monarchische Prinzip, gewesen war, außer Augen gesetzt, verhöhnt und mit Füßen getreten. Der Wille, vor dem anderen nicht mehr in der Idee geschützt, mußte sich auf wirkliche Weise Schutz geben; ein fremder, wirklicher König mußte durch seinen Willen die Entscheidung schaffen.

Dieser Übergang spricht also seine Natur auf die naivste Weise aus, indem an die Stelle des herabgesetzten Orakels ein anderer entscheidender Wille, ein wirkliches gewalthabendes Königtum auftritt. Der fremde makedonische König Philipp übernahm es, die Verletzung des Orakels zu rächen, und trat nun an die Stelle desselben, indem er sich zum Herrn von Griechenland machte. Philipp unterwarf sich die hellenischen Staaten und brachte sie zu dem Bewußtsein, daß es mit ihrer Unabhängigkeit aus sei, und daß sie sich nicht mehr selbständig erhalten könnten. Das Harte, Gewaltsame, politisch Betrügerische, — dies Gehässige, das dem Philipp so oft zum Vorwurf gemacht worden ist, fiel nicht mehr auf den Jüngling Alexander. Dieser hatte es nicht nötig, sich dergleichen zuschulden kommen zu lassen; dagegen hatte er die Mittel, die Pläne des Vaters auszuführen. Der Vater hatte durch politische Kleinkrämerei die Mittel herbeischaffen müssen; er gab dem Sohne das Instrument fertig in die Hand. Alexander brauchte sich nicht damit abzugeben, sich erst ein Heer zu bilden, denn er fand es schon vor.

Gleichwie er den Bukephalos nur zu besteigen, denselben zu zügeln und seinem Willen folgsam zu machen brauchte, ebenso fand er jene makedonische Phalanx, jene starre geordnete Eisenmasse vor, deren kräftige Wirkung sich schon unter Philipp, der sie dem Epaminondas nachgebildet, geltend gemacht hatte.

Anderseits hat Alexander den Aristoteles zum Lehrer gehabt, den tiefsten und auch umfangreichsten Denker des Altertums, den tiefsten Denker vielleicht auch im Vergleich mit der modernen Zeit. Er führte, was geschichtlich ist, den Alexander durch die tiefste Metaphysik hindurch, die jetzt viele Professoren der Metaphysik nicht verstehen. Dadurch wurde Alexander, der geniale Geist, auch innerlich frei; sein Gemüt ist in das Element des Gedankens erhoben, sein Naturell vollkommen gereinigt und von den sonstigen Banden der Meinung, der Roheit, des leeren Vorstellens befreit worden; ohne Vorurteile hat er sein Genie seiner Tat überlassen können. Aristoteles hat diese große Natur so unbefangen gelassen, als sie war, ihr aber das tiefe Bewußtsein von dem, was das Wahrhafte ist, eingeprägt und den genievollen Geist, der er war, zu einem plastischen, gleich wie eine frei in ihrem Äther schwebende Kugel, gebildet. Alexander blieb mit seinem Lehrer auch noch auf seinen Heerzügen in Verbindung. Pyrrho, der Stifter der skeptischen Schule, war mit ihm in Asien. Aristoteles hat, wie Plutarch berichtet, für Alexander auch einen Traktat vom Königtum verfaßt. Eine Lehre darin soll gewesen sein, er solle sich gegen die Griechen *ἡγεμονικῶς*, gegen die Barbaren *δεσποτικῶς* benehmen. Als Alexander einst, verdrießlich darüber, daß Aristoteles das, was sie miteinander getrieben hatten, ins Publikum brachte, demselben deswegen Vorwürfe machte, antwortete dieser, sein Buch sei ebensowohl bekannt als nicht bekannt. Alexander war des Aristoteles ebenso würdig wie dieser seines Zöglings. Plato hat keinen Staatsmann erzogen, Aristoteles aber einen wahren König, der *ἡγεμονικῶς* über sein Heer und ganz Griechenland geherrscht hat.

So ausgebildet, stellte sich Alexander, ein zwanzigjähriger Jüngling, an die Spitze der Hellenen, um Griechenland nach Asien hinüberzuführen. Dieser zweite Achill bringt Griechenland wieder zu einer gemeinsamen Unternehmung zusammen.

Er beschließt das griechische Leben, wie jener es anfing. Er hielt die Macht Griechenlands in sich zusammen, wandte sie gegen außen und verbreitete dort die griechische Bildung. Das in allen Geschicklichkeiten reife Land, das aber nicht mehr wirklich war, hat er unter neue Fahnen versammelt, indem er die noch vorhandene Erregung nach innen gebunden und dann gegen das Mutterland, nach dem Osten gekehrt hat. Sein Zweck war es, die alten Unbilden zu vergelten, Griechenland für alles zu rächen, was ihm von Asien seit langer Zeit angetan worden war, und den alten Zwiespalt und Kampf zwischen dem Osten und dem Westen endlich auszukämpfen. Nach einer Seite hat er dem Morgenlande so das Übel vergolten, das Griechenland von ihm erfahren hatte, nach der anderen ihm auch für die Anfänge der Bildung, die von daher gekommen waren, das Gute tausendfältig zurückgegeben, indem er die Reife und Hoheit der Bildung über den Osten verbreitete und das von ihm besetzte Asien gleichsam zu einem hellenischen Lande umstempelte.

Das war seine große unsterbliche Tat, das Werk der schönsten Individualität, wie er der schönste individuelle Held war. Er hat bewirkt, daß sich die griechische Welt auf ganz Asien verbreitete. Zugleich war Alexanders Zug nach Asien ein Entdeckungszug; denn er zuerst hat den Europäern die orientalische Welt eröffnet und ist in Länder wie Baktrien, Sogdiana, das nördliche Indien, die seitdem kaum wieder von den Europäern berührt worden sind, vorgedrungen. Die Art der Verfolgung des Zuges, nicht minder das militärische Genie in der Anordnung der Schlachten, in der Taktik überhaupt, wird immer ein Gegenstand der Bewunderung bleiben. Er war groß als Feldherr in den Schlachten, weise in den Zügen und Anordnungen und der tapferste Soldat im Gewühl des Kampfes. Die Größe und das Interesse seines Werkes stand im Gleichgewicht mit seinem Genie, mit seiner eigentümlichen jugendlichen Individualität, die wir in dieser Schönheit nicht wieder an der Spitze eines solchen Unternehmens gesehen haben. Denn in ihm waren nicht allein Feldherrngenie, der größte Mut und die größte Tapferkeit vereinigt, sondern alle diese Eigenschaften wurden durch schöne Menschlichkeit und Individualität erhöht. Bei ihm sehen wir noch einmal das Interesse des Individuums und das des Staates im

Gleichgewicht. Das Werk Alexanders war ebenso notwendig auszuführen, wie es nur durch diese Individualität zu unternehmen gewesen war. Er war neunzehn Jahre alt, als er auf den Thron kam; die Anführer seiner Truppen waren bejahrte, fünfzig- und sechzigjährige, in der Kriegskunst wohlbewanderte Männer, die eine durch und durch erfahrene Armee befehligten. Es war kein Kleines, diesen Mißstand vergessen zu machen. Obschon seine Feldherrn ihm ergeben waren, so waren sie doch die alten Diener seines Vaters, fertige Männer, denen das Vorhandene das Höchste war. Dies machte seine Lage schwierig; denn auf seine Jugend und Größe eifersüchtig, fühlten sie sich durch seine Erfolge gedemütigt und grollten, daß er Größeres ausführte als sie, die sich und was geschehen, für fertig hielten. Wenn nun ihr Neid so wie bei Klitos in Baktrien zur blinden Wut der Empörung überging, so mußte sie auch bei Alexander mit großer Heftigkeit Erwiderung finden, die zwar im ganzen vielleicht verdient, aber doch unglücklich war. Doch war er gegen die alten Generäle seines Vaters ehrerbietig und milde gegen seine Freunde. Man beneidete Alexander um seiner Taten willen; dennoch stand er gegen sein Heer würdig als Fürst und Feldherr da, wie Perikles gegen die Athener. Wie dieser mußte er auch, weiteres im Blicke habend, zu seinen Soldaten reden. Er herrschte über sie nicht mit Benutzung ihrer Leidenschaften und Verdorbenheit wie Cäsar über die Römer. Unverdorben waren die Krieger, unverdorben der Feldherr; selbst gegen die Frauen war er ganz anders als Cäsar. Groß war er in seinen Plänen, — die Anlage von Alexandrien allein ist ein Zeugnis von dem Herrschergenie, das den großen Griff getan hat, diese Stadt zu stiften, die durch die Jahrhunderte groß geblieben ist. Groß war er ebenso in der Disposition seiner Schlachten. Zehn Jahre hat er auf sein Werk verwenden können. Sein Tod, der im 33. Jahre seines Lebens zu Babylon erfolgte, gibt uns noch ein schönes Schauspiel seiner Größe und den Beweis von seinem Verhältnisse zum Heere. Auf seinem Sterbebette aufgerichtet, nimmt er von demselben mit dem vollkommenen Bewußtsein seiner Würde Abschied.

Alexander hat das Glück gehabt, zur gehörigen Zeit zu sterben; man kann es zwar ein Glück nennen, aber es

ist vielmehr eine Notwendigkeit. Damit er als Jüngling für die Nachwelt dastehe, mußte ihn ein frühzeitiger Tod wegraffen. Sowie Achill, was schon oben bemerkt wurde, die griechische Welt beginnt, so beschließt sie Alexander, und diese Jünglinge geben nicht nur die schönste Anschauung von sich selbst, sondern liefern zu gleicher Zeit ein ganz vollendetes fertiges Bild des griechischen Wesens. Alexander ist nicht zu früh gestorben, denn sein Werk hatte seine volle Rundung. Er hat sein Werk vollendet und sein Bild abgeschlossen, so daß er der Welt eine der größten und schönsten Anschauungen darin hinterlassen hat, welche wir mit unseren schlechten Reflexionen nur trüben können. Es würde zu der großen weltgeschichtlichen Gestalt Alexanders nicht heranreichen, wenn man ihn, wie die neueren Philister unter den Historikern tun, nach einem modernen Maßstab, dem der Tugend oder Moralität, messen wollte. Er hat in uns diese größte und runde Anschauung seiner Individualität hinterlassen, die nur häufig durch kleinliche Reflexion getrübt wird. Man muß ihm nicht vorwerfen, daß er Blut und Krieg in die Welt gebracht habe. Mit Blut und Krieg muß man fertig sein, wenn man an die Weltgeschichte geht; hier kommt es auf den Begriff an. Es ist genug, wenn man von ihm sagt, er sei der Repräsentant Griechenlands, indem er diesem Volke verhalf, eine letzte würdige Existenz in der Welt einzunehmen. Und wenn man, etwa um sein Verdienst zu verringern, anführte, er habe keinen Nachfolger gehabt und keine Dynastie hinterlassen, so sind eben die nach ihm in Asien sich bildenden griechischen Reiche seine Dynastie.

Der Umfang der Herrschaft Alexanders deckte sich ungefähr mit dem, was heute das türkische Reich ausmacht. Er hatte die Roxane aus Sogdiana in Baktrien zur Gemahlin genommen, die schönste Frau Asiens, aus dem Lande, wo der Name der Turks seinen früheren Standort hatte. Man könnte daher wohl sagen, daß zuerst das Volk des Mannes das Land in Besitz hatte, was jetzt das Volk der Frau beherrscht. Hätten wir über die Taten Alexanders Geschichtschreiber von der Art des Herodot, so würden wir manchen Aufschluß über den Zusammenhang zwischen diesen Völkern und den späteren Hunnen usw. gewonnen haben.

Das Reich Alexanders ist nach seinem Tode nicht untergegangen. Zwar ist seine Gemahlin Roxane nebst ihrem nach Alexanders Tode geborenen Sohne getötet worden, so daß eine Dynastie von ihm nicht ausgegangen ist. Sein Ruhm war eben der der griechischen Individualität. Er konnte wohl ein griechisches Reich stiften, aber keine Familienherrschaft, weil er eben dies festgeschlossene Individuum war. Die Zeit für eine Familienherrschaft war noch nicht gekommen, ebensowenig die für die Stiftung eines einzigen Weltreiches: dies war erst den Römern aufbehalten.

Alexander hat dem griechischen Namen eine ungeheure Ausdehnung verschafft. Zwei Jahre hat er in Baktrien Feldzüge gemacht, von wo aus er mit den Massageten und Skythen in Berührung kam; dort ist das griechisch-baktrische Reich entstanden, welches zwei Jahrhunderte bestanden hat. Von hier aus kamen die Griechen in Verbindung mit Indien und selbst mit China. Die griechische Herrschaft hat sich über das nördliche Indien ausgebreitet, und Sandrokottus (Chandraguptas) wird als derjenige genannt, welcher sich zuerst davon befreit habe. Derselbe Name kommt zwar bei den Indern vor, aber aus Gründen, welche schon angeführt worden sind, kann man sich sehr wenig darauf verlassen. Andere griechische Reiche sind in Kleinasien, in Armenien, in Syrien und Babylonien entstanden. Besonders Ägypten ist aber unter den Reichen der Nachfolger Alexanders ein großer Mittelpunkt für Wissenschaft und Kunst geworden, denn eine große Menge von Architekturwerken fällt in die Zeit der Ptolemäer, wie man aus den entzifferten Inschriften herausgebracht hat. Alexandria wurde der Hauptmittelpunkt des Handels, der Vereinigungsort morgenländischer Sitte und Tradition und westlicher Bildung. Außerdem blühten das makedonische Reich, das thrakische bis über die Donau, ein illyrisches und Epirus unter der Herrschaft griechischer Fürsten.

Auch den Wissenschaften war Alexander außerordentlich zugetan, und er wird nächst Perikles als der freigebigste Gönner der Künste gerühmt. Meyer[1]) sagt in seiner Kunst-

[1]) Meyer, Joh. Heinrich, 1759—1832, Akademiedirektor in Weimar, Goethes Mitarbeiter: Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen. Dresden 1824—36.

geschichte, daß dem Alexander nicht weniger seine verständige Kunstliebe als seine Eroberungen das ewige Andenken erhalten haben.

7. Der Untergang Griechenlands.

Mit Alexanders Tode tritt die dritte Periode der griechischen Welt ein. Sittlichkeit ohne partikuläre Freiheit war das Prinzip der vorigen Zeit gewesen; Plato hat es in seiner Republik ganz abstrakt konsequent dargestellt. Er hat Eigentum und Familie beseitigt wissen wollen, weil diese eine in sich abgeschlossene Individualität erfordern und also der substanziellen Sittlichkeit im Wege stehen, die das ursprüngliche griechische Prinzip war. So ist es eigentlich nichts aus der Luft Gegriffenes, sondern die wirkliche Natur der griechischen Sittlichkeit, was er darstellt. Nach Alexanders Tode macht sich nun die entfaltete Partikularität geltend, die sich uns in den Leidenschaften darstellt, woran alle Staaten kranken. Diese dritte Periode der Geschichte der hellenischen Welt, welche die ausführliche Entwicklung des Unglücks Griechenlands enthält, interessiert uns weniger. Die ehemaligen Feldherrn Alexanders, nunmehr als Könige selbständig auftretend, führten lange Kriege gegeneinander und erfuhren fast alle die abenteuerlichsten Umwälzungen des Schicksals. Namentlich ausgezeichnet und hervorstechend ist in dieser Hinsicht das Leben des Demetrius Poliorketes.

In Griechenland selbst ist im ganzen die innere Vorstellung wie auch das Verhältnis nach außen sich gleich geblieben. Die griechischen Kleinstaaten waren in ihrem Bestande nicht verändert: von Philipp und Alexander zum Bewußtsein ihrer Schwäche gebracht, fristeten sie noch ein scheinbares Leben und brüsteten sich mit einer unwahren Selbständigkeit. Das Selbstgefühl, das die Unabhängigkeit gibt, konnten sie nicht haben, und es traten diplomatische Staatsmänner an die Spitze der Staaten, Redner, die nicht mehr, wie z. B. Perikles, zugleich Feldherrn waren. Athen hielt sich ziemlich von der Politik frei, auch mehr als andere frei von der eintretenden Roheit, der Schwelgerei und den Leidenschaften, die in den anderen Staaten herrschten und sie verächtlich machten. Die griechischen Länder stehen nun-

mehr in einem mannigfachen Verhältnis zu den Königen der verschiedenen griechischen Reiche des Ostens, die sich noch immer um den Besitz der Herrschaft in den griechischen Staaten, zum Teil auch um ihre Gunst, besonders um die Athens, bewarben; denn Athen imponierte immer noch, wenn auch nicht als Macht, doch als Mittelpunkt der höheren Künste und Wissenschaften, besonders der Philosophie und Beredsamkeit. Die syrischen und ägyptischen Könige rechneten es sich zur Ehre, Athen große Geschenke an Korn und sonstigen nützlichen Vorräten zu machen. Die Könige respektierten die republikanischen Einrichtungen und hatten höchstens Besitzungen in den Städten, durch deren Erhaltung sie sich selbst zu ehren meinten. Sie suchten eine Ehre darin, bei den Griechen in Ehren zu stehen; zum Teil setzten sie auch ihren vornehmsten Ruhm darein, die griechischen Städte und Staaten unabhängig zu machen und zu erhalten. Ihr politischer Sinn war dabei, sie in ihrer Ohnmacht zu erhalten und ihre Vereinigung zu hindern. Die Befreiung Griechenlands war gleichsam das allgemeine Schlagwort geworden, und für einen hohen Ruhm hat es gegolten, Befreier Griechenlands zu heißen. Gemeint aber war damit, daß kein einheimischer griechischer Staat zu einer größeren Herrschaft gelangen sollte und daß man sie insgesamt durch Trennung und Auflösung in eine unbedeutende Menge von Städten und Gemeinden zersplitterte. So hat schließlich auch Rom sich zu Griechenland gestellt; und durch das römische Prinzip ist das griechische untergegangen.

Wir haben gesehen, wie die subjektive Persönlichkeit auf dem Boden des griechischen Prinzips sich zur Wichtigkeit erhebt. Zur Zeit der Blüte Griechenlands aber blieb das Hauptinteresse bei den Staaten, und die Individuen waren dadurch ausgezeichnet, daß sie selbst für den Staat arbeiteten. Aber selbst diese Auszeichnung mußte ihnen in der Demokratie schon den Neid wecken. Nach Alexander sind die Schicksale der Staaten nicht mehr das, was das wesentliche Interesse ausmacht, sondern es ist das Interesse der Individuen, das in den Vordergrund tritt und worin das Subjekt sein Wohl und Wehe findet. Diese besonderte Individualität ist gerade das, was nur aus Griechenland hervorgehen, was aber die griechische Welt nicht aushalten konnte. Platos

tiefer Sinn hat dies sehr wohl erfaßt und deshalb die freie Subjektivität von seinem Staate ausschließen wollen. Aber in dieser selbstbewußten Persönlichkeit liegt der Keim und das Prinzip für den Geist der höheren Freiheit, der in die Weltgeschichte eintreten sollte. Ebenso nun, wie die besonderen Persönlichkeiten der Individuen freigeworden sind und dies von dem griechischen Leben nicht ertragen werden konnte, so wenden sich auch die besonderen Eigentümlichkeiten der griechischen Staaten, das Ganze zersetzend, gegeneinander. Diese Eigentümlichkeiten der Staaten legen den Vergleich nahe mit der Verschiedenheit der schönen Götter, deren jeder seinen besonderen Charakter und besonderes Dasein hat, doch so, daß diese Besonderheit ihrer gemeinsamen Göttlichkeit keinen Eintrag tut. Wenn aber der sie bindende geistige Zusammenhang wegfällt, wenn die Göttlichkeit schwach geworden und aus den Staaten entwichen ist, dann ist das gemeinsame Band zersprengt, und es bleibt nur die trockene Partikularität übrig, die häßliche Besonderheit, die sich hartnäckig und eigensinnig auf sich hält, sich spröde abschließt und eben damit schlechthin in die Abhängigkeit und den Konflikt mit anderen gestellt ist. Das schleppt sich so fort bis etwa zum Jahre 146 v. Chr. Was wir in dieser Zeit sehen, ist ein trauriger, nur diplomatischer Zustand, eine unendliche Verwickelung mit den mannigfaltigsten auswärtigen Interessen, so daß nur ein ganz künstliches Gewebe und Spiel, dessen Fäden immer neu kombiniert wurden, den Staat erhalten konnte. Dazu treten die besonderen Individualitäten, die jetzt durch ihre partikulären Interessen und Leidenschaften den Staat innerlich zerreißen und Parteien bilden, deren jede sich nach außen Bedeutung zu geben sucht, um die Gunst der Könige bettelt und den Staat ihren Interessen aufopfert. Nicht viel anders ist es mit den vereinzelten Verbindungen, zu denen das Gefühl der Schwäche und des Elends führt. Es entsteht der Räuberbund der Ätolier, die als ein Räubervolk Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit, Betrug und Anmaßung gegen andere zu ihrem Staatsrecht machten. Die Böotier, deren Subjektivität schon bemerklich gemacht worden ist, fielen nach dem Erlöschen des thebanischen Glanzes in Schlemmerei, in Trägheit und gemeine Sucht des rohen sinnlichen Genusses hinab. Die Spartaner, von schänd-

lichen Tyrannen und gehässigen Leidenschaften beherrscht, suchten zu ihrem Vorteile Bündnisse mit Persien und Ägypten und machten sich von den makedonischen Königen abhängig. Einzig steht anfangs der Achäische Bund da. Er zeichnete sich durch den Zweck seiner Verbindung (Vertreibung der Tyrannen), durch Rechtlichkeit und den Sinn der Gemeinsamkeit aus. Aber auch er mußte zu der verwickeltsten Politik seine Zuflucht nehmen. Er hielt sich zuerst gerecht und würdig, bis auch er in der Schlechtigkeit seiner Vorsteher unterging, die dann bei den Römern Unterstützung fanden.

Was in diesen Zeiten der Auflösung interessant ist, das sind die einzelnen großen Individualitäten, die sich hervortun und in der allgemeinen Verdorbenheit sich in edlem Sinne ihrem Vaterlande weihen. Sie sind aber nicht mehr wie Miltiades, Themistokles, Kimon, Alexander im Einklange mit den Bedürfnissen des Staates, eben weil der Staat jetzt ein Zerrissenes ist. Sie konnten nur dem Bösen Widerstand leisten, aber ohne einen festen und gesunden Zustand herstellen zu können. Sie werden daher zu tragischen Charakteren, die durch ihr Genie und die angestrengteste Bemühung die Übel doch nicht auszurotten vermögen, und gehen im Kampfe unter, ohne die Befriedigung gehabt zu haben, dem Vaterlande Ruhe, Ordnung und Freiheit wiederzugeben, und haben nicht einmal den Trost, in ihrem Falle reingeblieben zu sein. Denn die Umstände nötigten sie, zu unrechten Mitteln ihre Zuflucht zu nehmen. Was sie taten, ist einerseits sittlich notwendig, anderseits verbrecherisch gegen den Staat und strafbar. Es ist ein Verhältnis, wie es Livius in der Vorrede zu seiner Geschichte Roms angibt. Er sagt: „In unseren Zeiten können wir weder unsere Fehler, noch die Mittel gegen sie ertragen“*). Dies ist ebensowohl auf diese Letzten der Griechen anzuwenden, welche ein Unternehmen begannen, das ebenso unvermeidlich, rühmlich und edel war, als es die Gewißheit des Scheiterns in sich trug. Diese Männer schildert uns Plutarch. Man kann nach der modernen hyperkritischen Gelehrsamkeit den Plutarch geringschätzen, aber für die höhere Lebensansicht ist er höchst interessant. Seine Charaktere sind

*) „donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, proventum est“.

mit Geist und Sinn aufgestellt und er entwirft uns dadurch ein höchst charakteristisches Gemälde dieser Zeiten, daß er eine Vorstellung von der Bedeutung der Individuen in denselben gibt. Achaja und Sparta bieten ihm solche Gestalten dar. Dieses hatte den Agis und den Kleomenes, die gegen die niedrigen, an Äußerlichkeiten klebenden Ephoren kämpften und dem allgemeinen Übel Widerstand zu leisten versuchten, aber unglücklich, indem sie sowohl nach außen wie nach innen sich Feinde machen mußten. Der Achäische Bund hatte den Aratos und Philopömen.

Auch Polybius berichtet über diese Zustände; er gibt aber nur das Staatsleben der Zeit, das weniger interessant ist. Vormals waren Plutarch und Polybius eine Lieblingslektüre. Wenn man Griechenland, wie Polybius es schildert, vor Augen hat, sieht man, wie eine edle Individualität über diesen Zustand nur verzweifeln und in die Philosophie sich zurückziehen oder dafür handelnd nur sterben kann. Aus diesem allen erhellt, daß solch ein zerrissener Zustand eine Gewalt fordert, die das Alte strafen und seine Ohnmacht offenbaren muß. Gegen diese selbstsüchtigen Partikularitäten, die Festmachung in diesen Endlichkeiten kann nur auf gewalttätige Weise aufgetreten werden. Dieser Leidenschaft und Zerrissenheit, die Böses und Gutes niederwirft, tritt ein blindes Schicksal, eine äußere Gewalt gegenüber, um den ehrlosen Zustand jammervoll zu zertrümmern; denn Heilung, Besserung und Trost sind unmöglich. Das Schicksal muß hart dareingreifen, und dies zertrümmernde Schicksal sind die Römer. Die dritte Periode der griechischen Geschichte enthält deshalb die Berührung mit dem Volke, welches nach den Griechen das welthistorische sein sollte. Der Haupttitel dieser Berührung war auch hier die Befreiung Griechenlands. Nachdem Perseus, der letzte makedonische König, im Jahre 168 v. Chr. von den Römern besiegt und im Triumph in Rom eingebracht worden war, wurde der Achäische Bund angegriffen und vernichtet und endlich Korinth im Jahre 146 v. Chr. zerstört. Damit ist die griechische Geschichte zu Ende.

Dritter Teil.

Die römische Welt.



Übersicht.

Napoleon hat einst gegen Goethe geäußert, an die Stelle des Schicksals in den Tragödien der Alten sei in den Tragödien unserer Zeit die Politik getreten. In der Weltgeschichte tritt mit der römischen Welt die Politik tatsächlich als das abstrakte allgemeine Schicksal ein. Der Zweck und die Gewalt des Staates ist dies Unwiderstehliche, dem alle Partikularitäten unterliegen müssen. Die Tat des Römischen Reiches ist diese Politik als Macht, die alle sittlichen Individuen in Banden geschlagen hat. Rom hat in seinem Pantheon die Individualität aller Götter und aller großen Geister versammelt, paralysiert und ausgelöscht, es hat das Herz der Welt gebrochen. Das ist der Unterschied des römischen und des persischen Prinzips, daß jenes alle Lebendigkeit erstickt, während dies sie im vollsten Maße hatte bestehen lassen. Dadurch, daß es der Zweck des Staates ist, daß ihm die Individuen in ihrem sittlichen Leben aufgeopfert werden, ist die Welt in Trauer versenkt; ihre Natürlichkeit ist der Unseligkeit verfallen. Doch nur aus dieser Unseligkeit konnte sich der freie Geist entwickeln. In der griechischen Welt sehen wir das Reich der Schönheit, der unbefangenen Sittlichkeit. Diese schöne Sittlichkeit aber hat noch nicht die Tiefe des Geistes erreicht. Das griechische Prinzip zeigt uns die Geistigkeit in ihrer Freude, in ihrer Heiterkeit und in ihrem Genusse: der Geist hat sich noch nicht in die Abstraktion zurückgezogen, er ist noch mit dem Naturelemente, mit der Partikularität der Individuen behaftet, weswegen die Tugenden der Individuen selbst sittliche Kunstwerke wurden. Die abstrakte allgemeine Persönlichkeit war noch nicht vorhanden, denn der Geist mußte sich erst zu dieser Form der abstrakten Allgemeinheit bilden, welche die harte Zucht über die Menschen ausgeübt hat.

Das Insichgehen des Geistes ist zugleich die Entstehung des Gegensatzes. Der Gegensatz hat zu seinen beiden Seiten erstens das Allgemeine, worin das Individuum sich verliert und unter der Bedingung des Gehorsams gegen den abstrakten Staat die Erlaubnis erhält, für sich Herr zu sein. Dem allgemeinen Abstrakten steht so zweitens das abstrakte starre Subjekt gegenüber; es ist also in diesem Gegensatze das strenge Recht der Persönlichkeit mit ausgesprochen. In Rom finden wir nunmehr diese freie Allgemeinheit, diese abstrakte Freiheit, welche einerseits den abstrakten Staat, die Politik und die Gewalt über die konkrete Individualität setzt und diese durchaus unterordnet, anderseits dieser Allgemeinheit gegenüber die Persönlichkeit erschafft, — die Freiheit des Ichs in sich, — die wohl von der Individualität unterschieden werden muß. Denn die Persönlichkeit macht die Grundbestimmung des Rechts aus: sie tritt hauptsächlich im Eigentum ins Dasein, ist aber gleichgültig gegen die konkreten Bestimmungen des lebendigen Geistes, mit denen es die Individualität zu tun hat. Diese beiden Momente, welche Rom bilden, die politische Allgemeinheit für sich und die abstrakte Freiheit des Individuums in sich selbst, sind zunächst in der Form der Innerlichkeit selbst befaßt. Diese Innerlichkeit, dieses Zurückgehen in sich selbst, das wir als das Verderben des griechischen Geistes gesehen, wird hier der Boden, auf dem eine neue Seite der Weltgeschichte aufgeht. Es ist bei der Betrachtung der römischen Welt nicht um ein konkret geistiges, in sich reiches Leben zu tun; das Konkrete in dieser Allgemeinheit ist nur die prosaische praktische Herrschaft. Sie ist der Zweck, der mit geist- und herzloser Härte verfolgt wird, um doch nichts anderes als jenes Abstraktum der Allgemeinheit geltend zu machen. Wir finden hier kein freies Leben, das Freude an dem Theoretischen hätte; sondern es ist nur ein unlebendiges Leben, das praktisch sich erhält.

In Griechenland war die Demokratie die Grundbestimmung des politischen Lebens, wie im Orient der Despotismus; hier ist es nun die Aristokratie, und zwar eine starre, die dem Volke gegenübersteht. Auch in Griechenland hat sich die Demokratie, aber nur in Weise der Faktionen, entzweit; in Rom sind es Prinzipien, die das Ganze geteilt halten, sie stehen einander feindselig gegenüber und kämpfen miteinander: erst

die Aristokratie mit den Königen, dann die Plebs mit der Aristokratie, bis die Demokratie die Oberhand gewinnt; da erst entstehen Faktionen, aus denen jene spätere Aristokratie großer Individuen hervorging, welche die Welt bezwungen hat. Dieser Dualismus ist es, der eigentlich Roms innerstes Wesen bedeutet.

Die Gelehrsamkeit hat die römische Geschichte von vielerlei Gesichtspunkten aus betrachtet und sehr verschiedene und entgegengesetzte Ansichten aufgestellt. Namentlich gilt dieses von der älteren römischen Geschichte, die von drei verschiedenen Klassen von Gelehrten bearbeitet worden ist, von Geschichtschreibern, Philologen und Juristen. Die Geschichtschreiber halten sich an die großen Züge und achten die Geschichte als solche, so daß man sich bei ihnen noch am besten zurechtfindet, da sie entschiedene Begebenheiten gelten lassen. Ein anderes ist es mit den Philologen, bei denen die allgemeinen Traditionen weniger bedeuten, und die mehr auf Einzelheiten gehen, die auf mannigfache Weise kombiniert werden können. Diese Kombinationen gelten zuerst als historische Hypothesen und bald darauf als ausgemachte Fakta. In nicht geringerem Grade wie die Philologen haben die Juristen bei Gelegenheit des römischen Rechts das Kleinlichste untersucht und mit Hypothesen vermischt. Das Resultat war, daß man die älteste römische Geschichte ganz und gar für Fabel erklärte, wodurch dieses Gebiet nun durchaus der Gelehrsamkeit anheimfiel, die da immer am breitesten sich ausdehnt, wo am wenigsten zu holen ist. Darum ist es in unserer Zeit schwer, von den Römern in ihrer ältesten Periode zu sprechen, da es keine Notiz gibt, die man nicht in Zweifel zieht und durch trockene Hypothesen verdrängt. Wenn einerseits die Poesie und die Mythen der Griechen tiefe geschichtliche Wahrheiten enthalten sollen und in Geschichte übersetzt werden, so zwingt man dagegen die Römer, Mythen, poetische Anschauungen zu haben, und dem bisher als prosaisch und geschichtlich Angenommenen sollen Epopöen zugrunde liegen.

Unsere Betrachtung hat sich zu richten zuerst auf das Elementarische des römischen Staates, dann auf seine Geschichte und drittens auf das Christentum als den Untergang des römischen Staates.

Erster Abschnitt.

Die Elemente des römischen Geistes.

1. Die Naturelemente.

Die Weltgeschichte ist mit Rom gegen Abend vorgerückt, sie bleibt aber noch jenseits der Alpen und geht erst später nordwärts. Das Mittelländische Meer hat seine Bedeutung noch behalten. Zwar liegt Rom nicht ganz am Meere und gehört mehr dem Festlande an, aber seine kontinentale Basis ist nicht so fest wie bei andern Städten. Es liegt an einem Flusse, der aber nicht mehr das warme, brütende Element ist wie im Morgenlande, sondern mit dem Meere in lebendiger Verbindung steht. Das Festland ist schmal und weist die Bewohner auf das Hinaus hin. Aber doch hat Rom sich nicht wie Tyrus und Karthago nur nach dem Meere zu ausgebildet, sondern hat seine feste Basis im Lande. Rom hat auf einem einzigen bestimmten Punkte seinen Ursprung genommen; der staatliche Mittelpunkt ist hier das Erste. Und wenn man Italien als den Mittelpunkt der römischen Welt bezeichnen will, dann ist Rom selber der Mittelpunkt des Mittelpunktes.

Dies Land Italien nun ist zwar eine Halbinsel wie Griechenland; aber es stellt sich nicht so eingeschnitten dar wie dieses. Doch zeigt es auch nicht eine solche Einheit der Natur wie das Niltal. Das nördliche Italien, ein vom Po gebildetes Bassin, ist ganz verschieden von der eigentlichen Halbinsel. Napoleon kommt in seinen Memoiren auf die Frage, welche Stadt, wenn Italien selbständig wäre und ein Ganzes ausmachte, sich am besten zur Hauptstadt eigne. Rom, Venedig, Mailand können Ansprüche machen; aber es zeigt sich sogleich, daß keine dieser Städte einen natürlichen Mittelpunkt abgeben würde. Venedig greift nur in Oberitalien, nicht in den Süden ein, und Rom kann anderseits wohl für Mittel- und Unteritalien

ein Mittelpunkt sein, aber nur künstlich und gewaltsam für die Länder, die ihm in Oberitalien unterworfen waren. Der römische Staat beruht geographisch wie auch historisch auf dem Momente der Gewaltsamkeit.

Die Einheit, die Italien durch die Römer erhielt, war also eine solche, wie sie etwa Makedonien durch seine Herrschaft Griechenland gegeben hat. Doch ermangelte Italien jener geistigen Durchdringung, die Griechenland durch Gleichheit der Bildung besaß, denn es wurde von sehr verschiedenen Völkern bewohnt. Niebuhr hat seiner römischen Geschichte eine sehr gelehrte Abhandlung über die Völker Italiens vorangeschickt, woraus aber kein Zusammenhang derselben mit der römischen Geschichte ersichtlich ist. Überhaupt muß Niebuhrs Geschichte nur als eine Kritik der römischen Geschichte betrachtet werden, denn sie besteht aus einer Reihe von Abhandlungen, die keineswegs die Einheit der Geschichte haben.

Das Römische Reich ist gewissermaßen außer Landes entstanden; der Mittelpunkt, von dem es ausging, ist ein Winkel, wo drei verschiedene Gebiete, das der Lateiner, Sabiner und Etrusker, zusammenstießen. Es hat sich nicht aus einem alten Stamme, einem natürlich patriarchalisch zusammengehörenden, dessen Ursprung sich in alte Zeiten verliefe, gebildet (wie es etwa bei den Persern der Fall gewesen, die doch auch dann über ein großes Reich geherrscht haben); sondern Rom war von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches. Keine Familie, keine Vermischung zum friedlichen Leben ist der Anfang dieses Staates; sondern eine Räuberbande vereinigt sich zum Zwecke der Gewalt. Man mag an einen alten Namen denken, der wenigstens die Grundlage machte, von Äneas und Numitor fabeln; das Bewußtsein der Römer selbst und das eigentliche Geschichtliche ist, daß Räuber und räuberische Hirten sich hier zusammenrotteten und sich in Gegensatz zu allen Nachbarn stellten. Es wird erzählt, die Abkömmlinge der von Äneas nach Italien geführten Trojaner hätten Rom gegründet. Solch ein alter Zusammenhang mit Troja ist etwas in der Tradition sehr Allgemeines und später eine wahre Liebhaberei der Italiener geworden. So ist nach Livius seine Vaterstadt eine Kolonie des Antenor, und so wird in alten Chroniken selbst die Abstammung der Deutschen von den Tro-

janern behauptet; geistig aber sind wir gerade von den Griechen abgestammt. Es gibt in Italien, Frankreich und Deutschland selbst (Xanten) manche Städte, die ihren Ursprung oder Namen auf die geflüchteten Trojaner zurückleiten. Livius spricht von den alten Tribus in Rom, den Ramnenses, Titienses und Luceres; wenn man nun diese als verschiedene Nationen ansehen und behaupten will, daß sie eigentlich die Elemente seien, aus denen Rom gebildet wäre, — eine Ansicht, die in neueren Zeiten sich sehr oft hat geltend machen wollen —, so wirft man geradezu um, was durch die Geschichte überliefert ist. Alle Geschichtschreiber stimmen darin überein, daß schon früh auf den Hügeln Roms Hirten unter Oberhäuptern herumgestreift seien, daß das erste Zusammensein Roms sich als Räuberstaat konstituiert habe, und daß mit Mühe die zerstreuten Bewohner der Umgegend zu einem gemeinsamen Leben seien vereinigt worden. Livius macht aus ihrem Benehmen eine moralische Räuberei, wenn er sagt, nur Räubern hätten sie die Beute fortgenommen.

Es wird auch das Nähere aller dieser Umstände angegeben. Jene räuberischen Hirten nahmen alles auf, was sich zu ihnen schlagen wollte (Livius nennt es eine colluvies); aus allen drei Gebieten, zwischen denen Rom lag, hat sich die Bewohnerschaft der neuen Stadt versammelt. Die Geschichtschreiber geben an, daß dieser Punkt auf einem Hügel am Flusse sehr wohl gewählt war und sehr geeignet, dort ein Asyl aufzutun. Diese Errichtung eines Asyls brachte allerlei Gesindel herbei, Freigelassene und Verbrecher, denen die Nachbarn sogar die Ehe verweigerten. Daß in dem neugebildeten Staate keine Weiber vorhanden waren, und daß die benachbarten Staaten keine connubia mit ihm eingehen wollten, sind geschichtliche Tatsachen, die ihn als eine Räuberverbindung charakterisieren, mit der die anderen Staaten keine Gemeinschaft haben mochten. Auch schlugen sie die Einladung zu den gottesdienstlichen Festen aus, und nur die Sabiner, ein einfaches landbauendes Volk, bei denen, wie Livius sagt, eine tristis atque tetrica superstitio herrschte, haben sich teils aus Aberglauben, teils aus Furcht dabei eingefunden. Der Raub der Sabinerinnen ist dann ein allgemein angenommenes geschichtliches Faktum. Ein gottesdienstliches Fest muß ihnen den Vorwand zu ihrem Weiberraube geben; das charak-

terisiert schon die Römer. Die Religion wird von ihnen als Mittel zum Zwecke des jungen Staates gebraucht. Eine andere Weise der Erweiterung ist die, daß die Einwohner benachbarter und eroberter Städte nach Rom geschleppt wurden. Auch später noch kamen Fremde freiwillig nach Rom, wie die so berühmt gewordene Familie der Claudier mit ihrer ganzen Klientel. Der Korinther Demaratus aus einer ansehnlichen Familie hat sich in Etrurien niedergelassen, wurde aber da als Verbannter und Fremder wenig geachtet. Sein Sohn Lucumo konnte diese Unwürdigkeit nicht länger ertragen; er begab sich nach Rom, sagt Livius, weil da ein neues Volk und eine repentina atque ex virtute nobilitas wäre. Lucumo gelangte auch sogleich zu solchem Ansehen, daß er nachher König wurde.

2. Die Sittlichkeit.

Diese Stiftung des Staates ist es, welche als die wesentliche Grundlage für die Eigentümlichkeit Roms angesehen werden muß. Denn sie führt unmittelbar die härteste Disziplin mit sich, sowie die Aufopferung für den Zweck des Bundes. Ein Staat, der sich selbst erst gebildet hat und auf Gewalt beruht, muß mit Gewalt zusammengehalten werden. Daher ist der Hauptcharakter des Staatslebens aristokratisch; in der Aristokratie entfalteten die Römer ihre Eigentümlichkeit und zeigten sich groß. Und dies hängt mit dem Elementarischen zusammen; wir sehen bei ihnen keine patriarchalische Einheit, keine demokratische Gleichheit, keine wohlwollende Gesinnung der Bürger gegeneinander. Es ist da nicht ein sittlicher, liberaler Zusammenhang, sondern ein gezwungener Zustand der Subordination, der sich aus solchem Ursprunge herleitet. Die römische virtus ist die Tapferkeit, aber nicht bloß die persönliche, sondern die sich wesentlich im Zusammenhang der Genossen zeigt, welcher Zusammenhang für das Höchste gilt und mit aller Gewalttätigkeit verknüpft sein kann. Wenn nun die Römer so einen geschlossenen Bund bildeten, so waren sie zwar nicht, wie die Lakedämonier, im inneren Gegensatz mit einem eroberten und unterdrückten Volk; aber es tat sich in ihnen der Unterschied und der Kampf

der Patrizier und Plebejer hervor. Dieser Gegensatz ist schon mythisch angedeutet in den feindlichen Brüdern, Romulus und Remus. Remus ist auf dem Aventinischen Berge begraben; dieser ist den üblen Genien geweiht, und dorthin gehen die Sezessionen der Plebs. Es ist nun die Frage, wie sich dieser Unterschied gemacht habe. Es ist schon gesagt worden, daß Rom sich durch räuberische Hirten und den Zusammenlauf von allerlei Gesindel bildete; später wurden auch noch die Bewohner genommener und zerstörter Städte dahin geschleppt. Die Schwächeren, Ärmeren, die später Hinzugekommenen sind notwendig im Verhältnis der Geringschätzung und Abhängigkeit gegen die, welche ursprünglich den Staat begründet hatten, und die, welche sich durch Tapferkeit und auch durch Reichtum auszeichneten. Man hat also nicht nötig, zu einer in neuerer Zeit beliebten Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, daß die Patrizier ein eigener Stamm gewesen seien.

Die Abhängigkeit der Plebejer von den Patriziern wird oft als eine vollkommen gesetzliche dargestellt, ja als eine heilige, weil die Patrizier die sacra in den Händen gehabt hätten, die Plebs aber gleichsam götterlos gewesen wäre. Die Plebejer haben den Patriziern ihren heuchlerischen Kram (ad decipiendam plebem. Cic.) gelassen und sich nichts aus ihren sacris und Augurien gemacht; wenn sie aber die politischen Rechte von denselben abtrennten und an sich rissen, so haben sie sich damit ebensowenig einer frevelhaften Verletzung des Heiligen schuldig gemacht wie die Protestanten, als sie die politische Staatsgewalt befreiten und die Gewissensfreiheit behaupteten. Man muß, wie gesagt, das Verhältnis der Patrizier und Plebejer so ansehen, daß die Armen und darum Hilflosen gezwungen waren, sich an die Reicheren und Angeseheneren anzuschließen und ihr patrocinium nachzusuchen; in diesem Schutzverhältnis der Reicheren heißen die Geschützten Klienten. Man findet aber sehr bald auch wieder die Plebs von den Klienten unterschieden. Bei den Zwistigkeiten zwischen den Patriziern und Plebejern hielten sich die Klienten an ihre Patrone, obgleich sie ebensogut zur Plebs gehörten. Daß dieses Verhältnis der Klienten kein rechtliches, gesetzliches Verhältnis war, das geht daraus hervor, daß mit der Einführung und Kenntnis der Gesetze durch alle Stände das Klientelverhältnis allmählich verschwand, denn sobald die Individuen

Schutz am Gesetze fanden, mußte jene augenblickliche Not aufhören.

In dem Räuberanfang des Staates war notwendig jeder Bürger Soldat, denn der Staat beruhte auf dem Krieg; diese Last war drückend, da jeder Bürger sich im Kriege selber unterhalten mußte. Es führte dieser Umstand nun eine ungeheure Verschuldung herbei, in welche die Plebs gegen die Patrizier verfiel. Mit der Einführung der Gesetze mußte auch dieses willkürliche Verhältnis nach und nach aufhören; denn es fehlte viel, daß die Patrizier sogleich geneigt gewesen wären, die Plebs aus dem Verhältnisse der Hörigkeit zu entlassen, vielmehr sollte noch immer die Abhängigkeit zu ihren Gunsten bestehen. Die Gesetze der zwölf Tafeln enthielten noch viel Unbestimmtes; der Willkür des Richters war noch sehr viel überlassen. Richter aber waren nur die Patrizier; und so dauert denn der Gegensatz zwischen Patriziern und Plebejern noch lange fort. Allmählich erst ersteigen die Plebejer alle Höhen und gelangen zu den Befugnissen, die früher allein den Patriziern zustanden.

Wie der Staat, so empfängt auch die Familie in Rom ihr Gepräge durch die gewaltsamen Anfänge des Gemeinwesens. Im griechischen Leben, wenn es auch nicht aus dem patriarchalischen Verhältnis hervorgegangen ist, war doch Familienliebe und Familienband in seinem ersten Ursprung vorhanden, und der friedliche Zweck des Zusammenseins hatte die Austilgung der Räuber zur See und zu Lande zur Bedingung. Die Stifter Roms dagegen, Romulus und Remus, sind selbst Räuber, kennen das Familienleben nicht, sind aus der Familie ausgestoßen und nicht in der Familienliebe groß geworden. Die ersten Römer erwarben ihre Frauen ohne die Empfindung des natürlich Sittlichen, nicht durch freies Werben und Zuneigung, sondern durch Gewalt. Diese Härte gegen das Familienleben sehen wir der ganzen späteren römischen Ehe zugrunde liegen, eine selbstische Härte, welche die Grundbestimmungen der römischen Sitten und Gesetze für die Folge ausmachte. Wir finden also bei den Römern das Familienverhältnis nicht als ein schönes freies Verhältnis der Liebe und der Empfindung, sondern an die Stelle des Zutrauens tritt das Prinzip der Härte, der Abhängigkeit und der Unterordnung. Es ist ein Verhältnis der Sklaverei, worin Frau und Kinder

zu dem Manne stehen. Die Heiratszeremonie bei der vollkommenen Ehe beruht auf einer coemtio in der Form, wie sie auch bei jedem anderen Kaufe vorkommen konnte. Die Frau wird wie eine Sache per aes et libram durch den Kauf erworben, sie gehört in den Besitz des Mannes (in manum conventio) und wird sein mancipium. So hat die Ehe in ihrer strengen und förmlichen Gestalt ganz die Art und Weise eines dinglichen Verhältnisses. Die Frau wird zwar mater familias, zugleich aber steht sie zu dem Manne filiae loco; der Mann bekommt dasselbe Recht über seine Frau, wie er es über seine Tochter hat. Er ist vollkommener Eigentümer alles Ihrigen, der dos und was sie sonst erwirbt; in älteren Zeiten hat er auch die Gewalt über ihr Leben, das er ihr im Falle von Trunksucht oder Ehebruch nehmen darf. In den guten Zeiten der Republik wurde die Ehe auch durch eine religiöse Zeremonie geschlossen, die confarreatio, die aber später unterblieb. Eine andere Art der Ehe war die durch den usus. Ein Jahr hindurch bekam der Mann die gewünschte Braut auf Probe. Mann und Frau lebten ein Jahr zusammen, und durch den usus ward sie dann seine Ehefrau, nicht mater familias, aber auch nicht Sklavin, sondern matrona. Ihre Söhne hatten nicht die Rechte in sacris wie die Söhne einer matris familias. Blieb die Frau während des ersten Jahres drei Nächte von Hause fort, so hob sie dadurch das Verhältnis auf. Sie kehrte dann zu ihren Eltern zurück und war eine matrona, die selbständig für sich lebte. Aber auch als Ehefrau blieb sie, wenn der Mann nicht in einer der Formen der in manum conventio, d. h. durch coemtio oder confarreatio, geheiratet hatte, entweder in der väterlichen Gewalt oder unter der Vormundschaft ihrer Agnaten, und sie war dem Manne gegenüber frei, behielt auch ihr eigenes Vermögen. Ehre und Würde erlangte also die römische Matrone nur durch die Unabhängigkeit vom Manne, statt, wie es sein soll, durch ihren Mann. Wollte der Mann nach dem freieren Rechte, wenn nämlich die Ehe nicht durch die confarreatio geheiligt war, sich von der Frau scheiden lassen, so schickte er sie eben fort. — Das Verhältnis der Söhne und Töchter war ganz ähnlich: sie waren mancipia ohne Eigentum und eigenes Recht. Sie konnten sich der väterlichen Gewalt auch dann nicht entziehen, wenn sie im Staate ein hohes Amt bekleideten. Keine Würde gab ihnen Selb-

ständigkeit; nur der Flamen dialis und die Vestalin schieden aus der väterlichen Gewalt, weil sie mancipia des Tempels wurden. In bezug auf das Eigentum begründeten die peculia castrensia und adventitia[1]) einen Unterschied. Anderseits waren Söhne und Töchter, wenn sie emanzipiert wurden, außer allem Zusammenhang mit ihrem Vater und ihrer Familie. Als Zeichen, wie hier das kindliche Verhältnis mit dem sklavischen zusammengestellt wurde, kann wohl die imaginaria servitus (mancipium) dienen, durch welche die emanzipierten Kinder zu passieren hatten. In Beziehung auf die Erbschaft wäre eigentlich das Sittliche, daß die Kinder die Erbschaft auf gleiche Weise teilen. Bei den Römern dagegen tritt die Willkür des Testierens in schroffster Gestalt hervor. — So entartet und entsittlicht sehen wir hier die Grundverhältnisse der Sittlichkeit. Die unsittliche aktive Härte der Römer nach dieser Privatseite entspricht notwendig der passiven Härte ihres Verbandes zum Staatszweck. Für die Härte, welche der Römer im Staate erlitt, war er entschädigt durch dieselbe Härte, die er nach seiten seiner Familie genoß, -- Knecht auf der einen Seite, Despot auf der andern.

Mit dem Familienverhältnis hängt das allgemeine Familienwesen zusammen. An Stelle der Familien, die es eigentlich nicht gab, weil die Liebe fehlte, sondern sich die **gentes** gegeneinander ab, die jahrhundertelang jede ihren Charakter beibehalten haben. Es ist also da nicht eine substanzielle Einheit der Nationalität, nicht das schöne und sittliche Bedürfnis des Zusammenlebens in der Polis; sondern jede gens ist ein fester Stamm für sich, der durch natürliche, nicht durch sittliche Verwandtschaft zusammenhängt. In der gens mußte Blutsverwandtschaft sein, zugleich erhält und behält sie ihren bestimmten politischen Charakter. Die Claudier waren Aristokraten, ihre Haltung war strenge Härte; die Valerier waren Demokraten, Wohlwollen für das Volk war ihr Grundzug. Die Kornelier waren durch Adel des Geistes ausgezeichnet. Jede gens hatte ihre Laren, Penaten, ihre Familienfeste, die erblich waren, wie in Athen die Priesterschaft eines allgemeinen Gottes bei einzelnen Familien erblich war, z. B. bei den

[1]) Das Sondergut der Söhne, entweder durch Kriegsdienst erworben oder aus dem Muttererbe ihnen zugefallen.

Eumolpiden. Späterhin war dies ein wichtiger Trennungspunkt der Patrizier und Plebejer hinsichtlich der connubia; die Ehen zwischen Patriziern und Plebejern galten für unheilig, und so erstreckte sich die Unterscheidung und Beschränkung sogar auf das Verheiraten. Die äußeren Unterschiede überhaupt, z. B. die limites eines Ackers (Cicero, pro domo sua), sind hier ein Heiliges, Festes geworden. Darin liegt keine Frömmigkeit, sondern das Gegenteil, daß nämlich etwas Unheiliges zu einem Absoluten gemacht wird. Überall sehen wir ein schroffes Abschließen.

Diese Beschränktheit und Verwirrung des Unterschiedenen ist auch bei der Verfassung des Staates das herrschende Prinzip. Die geheiligte Ungleichheit des Willens und des besonderen Besitzes macht darin die Grundbestimmung aus. Die Ungleichheit der gentes führt es mit sich, daß keine Demokratie der Gleichheit, keine konkrete Lebendigkeit stattfinden kann. Ebensowenig kann hier eine Monarchie bestehen, weil diese den Geist freier Entwickelung der Besonderheit voraussetzt. Das römische Prinzip läßt nur die Aristokratie zu, die aber auch sogleich das in sich Feindselige, Beschränkte ist, nur als Gegensatz, als Ungleichheit in sich selbst existiert und auch in der vollkommensten Existenz nicht eine für sich fertige Gestalt sein kann. Nur durch Not und Unglück wird dieser Gegensatz momentan ausgeglichen; denn er enthält eine doppelte Gewalt in sich, deren Härte und böse Sprödigkeit nur durch eine noch größere Härte zur gewalttätigen Einheit übermannt und gebunden werden kann. In dem Charakter aber, den das Staatsleben dadurch erhält, muß man die eigentümliche römische Größe suchen.

Die starre Persönlichkeit, die wir in der Familie und in der gens die Verhältnisse der Empfindung und des Gemütes beiseite setzen sehen, befindet sich mit ebensolcher Aufopferung alles konkret Sittlichen im Staate, sie löst sich auf im Gehorsam gegen den Staat, identifiziert sich mit ihm; und diese abstrakte Einheit, vollkommene Subordination mit und unter dem Staate macht die römische Größe aus. Ihre Eigentümlichkeit ist diese harte Starrheit in der Einheit der Individuen mit dem Staate, dem Staatsgesetz und Staatsbefehl. Die Helden Roms fallen alle nach dieser Seite hin; man muß sie nicht allein in dem Verhältnis nach außen sehen, wie sie

den Staat ohne Weichen und Wanken vor Augen haben, mit ganzem Sinn und Gedanken nur ihm angehören, als Feldherren für ihn kämpfen, als Gesandte für ihn auftreten, sondern auch in Zeiten des Aufruhrs im Innern. Hier zeigt sich das Verhältnis der Persönlichkeit zum Staat als diese Stärke, der Rom seine Erhaltung zu verdanken hat. In den Zwistigkeiten der Plebs mit den Patriziern hat die Plebs oft die gesetzliche Ordnung mit Füßen getreten; im Aufstande war die Achtung vor den Gesetzen aufgehoben. Aber fast immer war es der Respekt vor der Form, der die Plebs zur Ordnung gebracht hat, daß sie auf Gewalttätigkeit verzichtet und ruhig abzieht. Eine lange Reihe von Jahren hindurch dauert der Streit; vom Senate werden Diktatoren erwählt, oft genug, wenn weder Krieg noch Feindesnot war, nur um die Plebejer zum Heeresdienst ausheben und sie durch den militärischen Eid zum strengen Gehorsam verpflichten zu können, und aus Respekt vor dem Staate leisten die Plebejer den Eid der Soldatentreue und halten ihn. Bestochene Tribunen und Auguren verhindern das Volk an der Erwerbung seines Rechtes. Der Grundrespekt vor dem Staatsgesetze und dem Herkömmlichen hielt das Volk hin, daß es um die Erfüllung seiner gerechten und ungerechten Forderungen getäuscht wurde. Für das Verhältnis der Plebs zu den Patriziern sind die Gesetze des Licinius von der größten Wichtigkeit. Licinius hat zehn Jahre gebraucht, um Gesetze, die der Plebs günstig waren, durchzusetzen; durch das Formelle des Widerspruchs anderer Tribunen hat sie sich zurückhalten lassen, und noch geduldiger hat sie die verzögerte Ausführung dieser Gesetze erwartet. Man kann fragen, wodurch ist solcher Sinn und Charakter hervorgebracht worden? Hervorbringen läßt er sich nicht, sondern er liegt, seinem Grundmoment nach, in jener Entstehung aus der ersten Räubergesellschaft und dann in der mitgebrachten Natur der darin vereinigten Völker, endlich in der Bestimmtheit des Weltgeistes, die an der Zeit war.

Der Zustand, von dem die Römer anfangen, enthält die Bedingungen in sich, daß ein solcher Gehorsam herbeigeführt wurde. Die weitere Aufgabe, die innere natürliche Bewegung aufzuweisen, die zu der Härte eines solchen Bandes trieb, wäre nur durch die Betrachtung des Lebens der alten italischen Völker zu finden, von denen wir aber wegen der Geistlosig-

keit der römischen Geschichtschreiber sehr wenig wissen, die nicht wie die griechischen das Leben feindlicher Völker beschrieben haben. Das wenige, was wir von dem Geiste, dem Charakter und Leben der altitalischen Völker erfahren, verdanken wir zumeist den Griechen, die über die römische Geschichte geschrieben haben.

Die Elemente des römischen Volkes waren etruskische, latinische, sabinische; diese mußten die innere natürliche Befähigung zum römischen Geiste enthalten. Um seine Bestimmtheit zu erfassen, erinnern wir uns, daß wir von jener morgenländischen Unendlichkeit, von der Verkehrung alles Endlichen, von der Unfähigkeit, daß die Person sich als Individuum wisse, zum Abendlande gekommen sind und den griechischen Geist kennen gelernt haben. Der Grieche hat das Begrenzte geehrt und zugleich beseelt. Nun tritt drittens das Bewußtsein der Endlichkeit für sich auf und geht gegen die gleichschwebende Freiheit des griechischen Geistes, gegen seine schöne harmonische Poesie zur Prosa über. Das Element des Endlichen und damit die Abstraktion des Verstandes, die abstrakte Person als Letztes tritt hier hervor, die selbst in der Familie ihre Sprödigkeit und Härte nicht zu natürlicher Sittlichkeit ausweitet, sondern das gemüt- und geistlose Eins bleibt und in abstrakter Allgemeinheit die Einheit dieser Einsen setzt.

Was wir von der etruskischen Kunst kennen, sofern es sich um Werke handelt, die ursprünglich und nicht aus einer ausgebildeteren Kunst entlehnt sind, zeigt Vollkommenheit der mechanischen Technik und Ausführung ohne die idealische griechische Schönheit. Es ist bestimmte, prosaische, trockene Nachahmung; daher zeigt sie sich am vorteilhaftesten als Porträtkunst. In dieselbe Verstandesbestimmtheit sind alle Lebensverhältnisse getreten und gesetzt worden, und mit diesem Verstande hängt denn die Ausbildung des römischen Rechtes zusammen; es ist die abstrakte Person, die hier das Feste wird.

Gemütlos macht der Verstand diese Abstraktion. Wir haben der unfreien, geist- und gemütlosen römischen Welt hierin ein großes Geschenk zu verdanken. Früher wurde das moralisch Sittliche zum juristischen Rechte gemacht; wir haben gesehen, wie im Orient an sich sittliche und moralische

Verhältnisse als Rechtsgebote festgestellt wurden. Selbst bei den Griechen war die Sitte zugleich juristisches Recht; darum lag die Verfassung in der Sitte und Gesinnung und damit in dem wandelbaren Innerlichen. Sie hatte noch keine Festigkeit in sich gegen die partikuläre Subjektivität. Die Römer haben nun, indem sie das Prinzip feststellten von dem, was juristisch rechtlich sei, diese große Trennung vollbracht, daß außer Rücksicht auf Gemüt die abstrakte Persönlichkeit geltend gemacht werde. Sie sind die Entdecker dieses Prinzips gewesen und haben so den Folgenden vorgearbeitet und ihnen eine unerfreuliche Arbeit abgenommen. Denn dies Prinzip, das äußerlich, d. h. gesinnungs- und gemütlos ist, muß nicht als ein Letztes der Weisheit und Vernunft angesehen werden. Wir können uns dieses der Form nach großen Geschenkes bedienen und es genießen, ohne zum Opfer dieses dürren Verstandes zu werden. Die Römer sind das Opfer geworden für die Freiheit, die der Nachwelt zuteil geworden ist. Sie haben in jener Trennung gelebt, aber noch nicht zugleich Geist, Gemüt und Religion gehabt. Dies hat sich daher ganz abgetrennt, und sie haben für andere die innere, geistige Freiheit gewonnen, die von jenem Gebiete des Äußerlichen und Endlichen ganz frei geworden ist. Geist, Gemüt, Gesinnung und Religion haben nun nicht mehr zu befürchten, daß sie mit jenem abstrakten juristischen Verstande verwickelt werden. Ebenso ist es in der Kunst. Wenn man das Technische hat, so kann man sich in der freien Schönheit gewähren lassen. Aber der ist unglücklich, der sich an jenes hält und darin das Höchste zu finden glaubt. Nicht anders hat der Verstand als Aufklärung sich die Religion zurecht gemacht und glaubt, sie sei nichts weiter, als was er an ihr von abstrakten Bestimmungen findet. Im Gegenteil aber haben sich daraufhin Religion und Philosophie erst recht selbständig abgesondert, indem beide es dem Verstande Dank wußten, daß er durch die Vermischung der Religion mit sich eben diese Vermischung mit dem Endlichen, Bornierten überhaupt aufgehoben hat. Die Römer dagegen sehen wir noch glauben im Verstande der Endlichkeit.

3. Die Religion.

In dem römischen Staat ist zugleich mit der Uneinigkeit in sich selbst, mit diesem Zwiespalt der abstrakten Trennung des Allgemeinen und des Partikulären die Beschränktheit, die Besonderheit gesetzt. Es ist ein endlicher Zweck, der im Geiste, und näher im wollenden Geiste als Schranke die letzte Bestimmung macht. Bei den Römern ist nicht freier Genuß der Sittlichkeit wie bei den Griechen; es ist zwar die größte Ernsthaftigkeit in ihren Zwecken, aber bei den Griechen ist es tiefer Ernst der individuellen schönen Freiheit. Die Römer sind daher praktisch, nicht theoretisch; denn das theoretische Verhalten fordert interesselose Tätigkeit, selbstlose Richtung auf das Objektive. Daher ist auch ihre Religiosität ein Beschränktes, in sich selbst ebenso unfrei, wie die Römer gegen die Religion sich unfrei verhalten.

Cicero leitet religio von religare ab und freut sich dabei über die Weisheit der Vorfahren, die diese Bezeichnung so treffend geschaffen haben. Bei den Römern ist es in der Tat die Gebundenheit, was den Inhalt der Religion ausmacht; bei den Griechen dagegen ist es die Freiheit der Schönheit und bei den Christen die Freiheit des Geistes. Es ist indes bemerklich zu machen, daß mit der römischen Beschränktheit, die an Stelle der griechischen Heiterkeit der freien Phantasie tritt, sich in den Römern die Innerlichkeit, das Festhalten gegen sich und in sich selbst, sich auszuprägen beginnt; es ist eine Trennung und damit eine Bestimmtheit seiner in sich selbst. So tritt mit der Beschränktheit die Innerlichkeit selbst auf.

Den Orientalen wirft man Trägheit vor, weil sie in sich versenkt sind, unbekümmert um das Besondere. Die Griechen bewegen sich im größten Leichtsinn, der ohne Zweck, und insofern er sich einen Zweck setzt, schon darüber hinaus ist. Die Römer sind gebunden im Aberglauben, und sind so ernsthaft.

Die Religion der Römer scheint zunächst dasselbe zu sein wie die der Griechen; im allgemeinen haben sie auch dieselben Götter und von ihnen dieselben Vorstellungen. Aber die römischen Götter haben für uns etwas Kaltes und Trocknes; sie sind nicht das Spiel sinniger Phantasie wie bei den

Griechen, sondern höchst prosaische Wesen. Wir brauchen die Namen Jupiter, Minerva usf. oft ohne Unterschied von den griechischen wie römischen Gottheiten. Dies geht insofern an, als die griechischen Götter mehr oder weniger bei den Römern eingeführt waren; aber so wenig die ägyptische Religion darum die griechische gewesen ist, weil Herodot und die Griechen sich die ägyptischen Gottheiten unter den Namen Leto, Pallas usf. kenntlich machen, so wenig ist die römische Religion die griechische. Die griechischen Götter sind aus dem Gemüte genommen und objektiviert; bei den Römern sind sie kalte Allegorien. Worauf es aber bei der Frömmigkeit wesentlich ankommt, ist der Inhalt derselben, wogegen zwar heutigentags oft behauptet wird, wenn nur fromme Gefühle da seien, so sei es gleichgültig, welcher Inhalt sie erfülle. Von den Römern ist schon bemerkt worden, daß ihre Innerlichkeit sich von dem Endlichen und Beschränkten abgelöst hat und nicht aus sich zu freiem geistigen und sittlichen Inhalte hervorgegangen ist. Man kann sagen, ihre Frömmigkeit habe sich nicht zur Religion herausgebildet; denn sie blieb wesentlich formell, und dieser Formalismus hat sich seinen Inhalt anderswoher verschafft. Schon aus der angegebenen Bestimmung folgt, daß er nur endlicher, unheiliger Art sein kann, weil er außerhalb des geheimnisvollen Ortes der Religion entstanden ist. Der Hauptcharakter der römischen Religion ist daher Festigkeit eines bestimmten Willenszweckes, den sie von ihren Göttern verlangen, als absolut in ihnen sehen und um dessen willen sie die Götter verehren. Durch solchen Zweck sind sie selber beschränkterweise an sie gebunden. Die römische Religion ist deswegen die ganz prosaische der Beschränktheit, der Zweckmäßigkeit, des Nutzens. Ihre eigentümlichen Gottheiten sind ganz prosaische; es sind Zustände, Empfindungen, nützliche Künste, welche ihre trockene Phantasie zur selbständigen Macht erhoben und sich gegenübergestellt hat; es sind teils Abstrakta, die nur zu kalten Allegorien werden konnten, teils Zustände, die als nutzen- oder schadenbringend erscheinen und für die Verehrung in ihrer ganzen Borniertheit geradezu gelassen sind. Davon sind nur wenige Beispiele kurz anzuführen. Die Römer verehrten Pax, Tranquillitas, Vacuna (Ruhe), Angeronia (Sorge und Kummer), Fornax (Backofen) und Tages (Ackerfurche) als Gottheiten;

sie weihten der Pest Altäre, dem Hunger, dem Getreidebrand (Robigo), dem Fieber und der Dea Cloacina. Die Juno erscheint bei den Römern nicht bloß als Lucina, Geburtshelferin, sondern auch als Juno Ossipagina, als die Gottheit, welche die Knochen des Kindes bildet, als Juno Unxia, welche die Türangeln bei den Heiraten einsalbt (was auch zu den sacris gehörte). Auch als Göttin moneta, als Münzgöttin haben sie sie verehrt; das Münzwesen ist so als etwas Göttliches in ihre Anschauung gekommen. Wie wenig haben diese prosaischen Vorstellungen mit der Schönheit der geistigen Mächte und Gottheiten der Griechen gemein! Dagegen ist Jupiter als Jupiter Capitolinus das allgemeine Wesen des Römischen Reiches, welches auch in den Gottheiten Roma und Fortuna publica personifiziert wird.

Die Römer vornehmlich haben es angefangen, die Götter in der Not nicht nur anzuflehen und Lektisternien zu veranstalten, sondern ihnen auch Versprechungen und Gelübde zu weihen. Aus Angst und Not haben sie ins Ausland geschickt und fremde Gottheiten und Gottesdienste sich holen lassen. Die Einführung der Götter und die meisten römischen Tempel, auch fast alle ihre Feste sind so aus einer Not entstanden, aus einem Gelübde. Es ist eine verpflichtete, keine uninteressierte allgemeine Dankbarkeit, keine Erhebung und Anbetung des Höheren, nur das bestimmte Zweckmäßige. Auch die Griechen flehten wohl in der Not zu den Göttern; aber ihre Verehrung ging doch meist aus dem freudigen Herzen hervor, aus dem sie die Götter geschaffen hatten. Sie haben ihre schönen Tempel und Statuen und Gottesdienste aus Liebe zur Schönheit und zur Göttlichkeit als solcher hingestellt und angeordnet.

Übrigens ist nicht alles in der römischen Religion aus der Fremde entlehnt. Janus, die Penaten und andere Gestalten waren einheimische Vorstellungen. Sie schließen sich deshalb auch mehr an das Innere an und sind großenteils Naturgottheiten. Doch erscheinen diese Gottheiten wenig ausgebildet außer den ländlichen, an deren Festen sich noch ein froher, einfacher Naturdienst zeigt. An diesen Festen nehmen auch die Gebildeten und Vornehmen einen naiven und herzlichen Anteil, wie es ja noch jetzt in Rom ist; die ländlichen Sitten haben da noch immer ihre Stelle.

Diese Feste, die sich auf das ländliche Leben beziehen und sich aus den frühesten Zeiten erhalten haben, bilden die einzige anziehende Seite in der Religion der Römer. Es liegt ihnen teils die Vorstellung der Saturnischen Zeit zugrunde, von einem Zustande, der vor und außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Zusammenhanges liegt, teils ein Naturinhalt überhaupt, die Sonne, der Jahreslauf, die Jahreszeiten, Monate usf. mit astronomischen Anspielungen, teils die besonderen Momente des Naturverlaufs, wie er sich auf Hirtenleben und Ackerbau bezieht, — es waren Feste der Aussaat, der Ernte, der Jahreszeiten, das Hauptfest die Saturnalien usf. Es erscheint nach dieser Seite manches Naive und Sinnvolle in der Tradition. Doch hat dieser Kreis insgesamt ein sehr borniertes und prosaisches Aussehen. Tiefere Anschauungen von den großen Naturmächten und allgemeinen Prozessen derselben gehen daraus nicht hervor; denn es war dabei überall auf den äußeren gemeinen Nutzen abgesehen, und die Lustigkeit hat sich dabei nicht eben geistreich in Possenreißerei ergangen. Wenn bei den Griechen aus ähnlichen Anfängen sich die Kunst der griechischen Tragödie entwickelt hat, so ist es dagegen merkwürdig, daß bei den Römern jene skurrilen Tänze und Gesänge der Landfeste sich bis in die spätesten Zeiten erhalten haben, ohne daß aus dieser zwar naiven, aber rohen Form zu einer gründlichen Kunstweise wäre fortgegangen worden.

Von den ursprünglichen römischen Göttern haben wir im übrigen nur antiquarische Notizen, während die griechischen Gottheiten durch alle Künste und Wissenschaften hindurchgeflochten sind. Es ist schon gesagt worden, daß die Römer die griechischen Götter angenommen haben (die Mythologie der römischen Dichter ist gänzlich von den Griechen entnommen); aber die Verehrung dieser schönen Götter der Phantasie scheint bei ihnen etwas sehr Kaltes und Äußerliches gewesen zu sein. Uns ist bei ihrem Reden von Jupiter, Juno, Minerva zumute, als wenn wir dergleichen auf dem Theater hören. Die Griechen haben ihre Götterwelt mit tiefem und geistreichem Inhalt erfüllt, mit heiteren Einfällen geschmückt; sie war ihnen Gegenstand fortdauernder Erfindung und gedankenvollen Bewußtseins, und es ist dadurch ein weitläufiger, unerschöpflicher Schatz für Empfindung, Gemüt und Sinn in

ihrer Mythologie erzeugt worden. Der römische Geist hat sich nicht in diesen Spielen einer sinnigen Phantasie mit eigener Seele bewegt und darin gefallen; sondern die griechische Mythologie erscheint tot und fremd bei ihnen. Bei den römischen Dichtern, besonders Vergil, ist die Einführung der Götter das Erzeugnis eines kalten Verstandes und der Nachahmung gewesen. Die Götter werden darin gleichsam zu Maschinerien und sind auf ganz äußerliche Weise gebraucht; wie auch wohl in unseren Lehrbüchern der schönen Wissenschaften unter anderen Vorschriften sich die findet, daß in Epopöen solche Maschinerien notwendig seien, um in Erstaunen zu setzen.

Auch die römischen Feste und Spiele trugen im Unterschiede von den griechischen diesen Charakter der Äußerlichkeit. Die Eleusinischen Feste der Griechen gaben auch dem Gemüte und Geiste große Wahrheiten über das sittliche und göttliche Leben. Die römischen Feste sind mehr äußerlich ausgebildet und wurden meist nur als etwas betrachtet, das zum Schaugepränge dienen soll. So wurde bei den Wettrennen im Zirkus großer Prunk entfaltet, Priesteraufzüge u. dgl. fanden statt; aber den Römern war dies alles so äußerlich, daß die Vornehmen es unter ihrer Würde hielten, daran teilzunehmen. In den griechischen Spielen lenkten Könige die Wagen, bei den Römern waren es Fremde und Freigelassene. Auch der Salische Waffentanz war nur ein kaltes Spiel. Später gingen die Spiele in einer teils geistlosen, teils grausamen Lust auf. Es kam dahin, daß die Römer nur Essen und Schaustellungen, panem et circenses, verlangten. Die Römer waren dabei wesentlich nur Zuschauer. Die mimische und theatralische Darstellung, das Tanzen, Wettrennen, Kämpfen haben sie den Freigelassenen, den Gladiatoren, den zum Tode verurteilten Verbrechern überlassen. Das Schimpflichste, was Nero getan, war, daß er auf öffentlichem Theater als Sänger, Zitherspieler Kämpfer aufgetreten ist. Indem die Römer nur Zuschauer waren, so war ihnen das Spiel ein fremdes, sie waren nicht selbst mit dem Geiste dabei. Mit dem zunehmenden Luxus nahm hauptsächlich der Geschmack an Tier- und Menschenhetzen zu. Löwen, Neger und Gladiatoren standen bei den Römern an Stelle der Tragödien, in denen der griechische Geist die großen Gegensätze der sittlichen Mächte sich vor

Augen stellte. Hunderte von Bären, Löwen, Tigern, Elefanten, Krokodilen, Straußen wurden aufgeführt und zur Schaulust gemetzelt. Hunderte und Tausende von Gladiatoren, da sie zur Seeschlacht an einem Feste auffuhren, riefen dem Kaiser zu: „Die zum Tode Geweihten grüßen dich", um ihn etwa zu rühren. Umsonst! sie mußten sich alle untereinander schlachten. Das römische Interesse konnte nur durch ein geistloses Morden erregt werden, keine andere Leistung war in ihren Spielen als ein wirklicher Mord. Diese kalte Negativität des bloßen Mordens stellt zugleich den inneren Mord eines geistigen objektiven Zweckes dar. Statt menschlicher Leiden in den Tiefen des Gemüts und des Geistes, welche durch die Widersprüche des Lebens herbeigeführt werden und im Schicksal ihre Auflösung finden, veranstalteten die Römer eine grausame Wirklichkeit von körperlichen Leiden, und das Blut in Strömen, das Röcheln des Todes und das Aushauchen der Seele waren die Anschauungen, die sie interessierten. Das, woran die Römer Anteil nehmen sollten, mußte ein wirkliches Leiden sein; so wurde ihnen das Leiden des Dieses theoretisch.

So ist auf der anderen Seite in der Religion der Römer der Charakter der Innerlichkeit zu bemerken. Die römische Ernsthaftigkeit setzte sich dem entgegen, ihre eigene Person zu zeigen. Dies setzt voraus, daß sich in ihnen ein innerer Zweck festgesetzt hat, etwas, das sich in dieser Sinnlichkeit nicht zur Darstellung bringen kann. Der schöne Gott erscheint ganz als das, was er ist; in der Gravität aber ist in ihm ein anderes vorhanden, als was äußerlich wird. Der Grieche hat den Schauer des Religiösen durch die Phantasie aufgehoben; indem er das Negative des Schauers in eine objektive freundliche Gestalt umbildete, entfloh das Subjektive des Schauers. So weint der Mensch in den Tränen den Schmerz aus der Brust heraus. Der griechische Geist ist nicht bei der inneren Furcht stehen geblieben; er hat den Schauer der Natur zu etwas Geistigem, zu einer freien Anschauung gestaltet, und also das Verhältnis der Natur zu einem Verhältnis der Freiheit und Heiterkeit gemacht. Bei den Römern ist dieser Schauer mehr etwas abstrakt Innerliches geblieben, sozusagen eine Reflexion in sich, die, weiter ausgebildet, Gewissen wird. Sie haben in einer stummen und stumpfen Innerlichkeit ver-

harrt, und damit war das Äußerliche ihnen ein Objekt, ein Anderes, ein Geheimes. Diesen Charakter der Innerlichkeit, des Ernstes finden wir überall bei den Römern, namentlich in der Religion; es ist aber bei ihnen immer etwas Abstraktes geblieben. Durch die innere Ernsthaftigkeit regeln die Römer alles Partikuläre, das aber ein Partikuläres bleibt, während durch das Herausbilden der Innerlichkeit dieses Partikuläre den Schein des Allgemeinen bekommt. Der äußere Gegenstand selbst wird von ihnen als gedoppelt genommen, einmal als reine Äußerlichkeit, dann aber als noch etwas in sich enthaltend, ein Innerliches, Heiliges, das wiederum nicht zur Erscheinung kommt. Der Römer hatte immer mit einem Geheimen zu tun, in allem glaubte und suchte er ein Verhülltes, und während in der griechischen Religion alles offen, klar, gegenwärtig für Sinn und Anschauung, nicht ein Jenseits, sondern ein Freundliches, ein Diesseits ist, stellt sich bei den Römern alles als ein Mysteriöses und Gedoppeltes dar: sie sahen in dem Gegenstand zuerst ihn selbst und dann auch noch das, was in ihm verborgen liegt, ihre ganze Geschichte kommt aus diesem Gedoppelten nicht heraus. Die Römerstadt hatte außer ihrem eigentlichen Namen noch einen geheimen, den nur wenige kannten. Man glaubt, es sei Valentia, die lateinische Übersetzung von Ῥώμη, gewesen, andere meinen, es sei Amor (Roma rückwärts gelesen). Romulus, der Begründer des Staates, hatte auch noch einen heiligen Namen; einerseits war er der bekannte König, anderseits der Gott Quirinus. Unter diesem Namen wurde er göttlich verehrt; die Römer hießen so auch noch Quiriten. (Dieser Name hängt mit dem Worte curia zusammen; in der Ableitung ist man sogar auf die sabinische Stadt Cures gekommen.) Remus wird mit Lemuris, dem bösen Prinzip, zusammengebracht, das auf dem Aventinischen Berge begraben ist, wohin die Plebs ihre secessio machte. Weil an jedem Gegenstande ein Inneres unterschieden wurde, gab es die vielen prosaischen Gottheiten, die wir schon erwähnt haben, wie Fornax, Tages. Und so haben denn auch an und für sich gleichgültige Dinge die Bedeutung als omina. Mit ihrer Ernsthaftigkeit gingen die Römer an alles und beobachteten auch bei den gleichgültigsten Dingen eine Feierlichkeit. Dieser Charakter dehnt sich über alles aus; durch Gebräuche, Zere-

monien usf. wurde alles zu sacra gemacht. In jeder unwichtigen Sache sehen sie etwas Wichtiges, eine Innerlichkeit und gehen mit einer unbegreiflichen Gravität heran wie an die Erbauung eines Hauses, die dazugehörige Absteckung des Platzes usw. Hierher gehört auch die erwähnte hochheilige Form der Eheschließung, die confarreatio, die mit einer wahrhaft kleinstädtischen Feierlichkeit zu einem sacrum gemacht wurde. Dieser sacra gab es publica und privata; sie befaßten sich mit äußerlichen Handlungen, die aber durch ihre Form mit innerer Sammlung und Provokation an das Gewissen verbunden sind. Der Inhalt der Handlung kann gleichgültig sein; man kann aber bei jedem beliebigen Falle fromm sein, wie auch der Bandit, ehe er einen Mord begeht, sein Vaterunser betet.

Bei den Römern bleibt der religiöse Schauer unentwickelt, ist in die subjektive Gewißheit seiner selbst eingeschlossen. Das Bewußtsein hat sich daher keine geistige Gegenständlichkeit gegeben und sich nicht zur theoretischen Anschauung der ewig göttlichen Natur und zur Befreiung in ihr erhoben; es hat keinen religiösen Inhalt für sich aus dem Geiste gewonnen. Die leere Subjektivität des Gewissens legt sich bei dem Römer in alles, was er tut und vornimmt, in seine Verträge, Staatsverhältnisse, Pflichten, Familienverhältnisse usf.; und alle diese Verhältnisse erhalten dadurch nicht bloß die Sanktion des Gesetzlichen, sondern gleichsam die Feierlichkeit des Eidlichen. Die unendliche Menge von Zeremonien bei den Komitien, bei Antritt der Ämter usf., sind die Äußerungen und Erklärungen über dieses feste Band. Überall spielen die sacra eine höchst wichtige Rolle. Das Unbefangenste bildete sich alsobald zu einem sacrum und versteinerte gleichsam zu demselben. Die Kenntnis dieser sacra ist ohne Interesse und langweilig und gibt immer neuen Stoff zu gelehrten Untersuchungen, ob sie etruskischen, sabinischen oder sonstigen Ursprunges seien. Man hat um ihretwillen das römische Volk in seinem Tun und Lassen für höchst fromm angesehen; doch ist es lächerlich, wenn Neuere mit Salbung und Respekt von diesen sacris sprechen. Ich brauche nur die Augurien, Auspizien, Sibyllinischen Bücher zu erwähnen, um daran zu erinnern, wie die Römer im Aberglauben aller Art gebunden waren, und daß es ihnen dabei

nur um ihre Zwecke zu tun war. Die Eingeweide der Tiere, die Blitze, der Vögelflug, die Sibyllinischen Aussprüche bestimmten die Geschäfte und Unternehmungen des Staates. Das alles war in den Händen der Patrizier, welche es bewußt für ihre Zwecke und gegen das Volk als bloß äußeres Band brauchten, wie denn Cicero es auch ausdrücklich als Täuschung des Volkes betrachtet.

Die unterschiedenen Elemente der römischen Religion sind nach dem Gesagten die innerliche Religiosität und eine vollkommen äußerliche Zweckmäßigkeit. Die weltlichen Zwecke sind ganz freigelassen, nicht durch die Religion beschränkt, sondern vielmehr durch dieselbe berechtigt. Die Römer sind überall fromm gewesen, der Gehalt der Handlungen mochte sein, welcher er wollte. Weil aber das Heilige hier nur eine inhaltslose Form ist, so ist es von der Art, daß es in der Gewalt gehabt werden kann; es wird in Besitz genommen von dem Subjekt, das seine partikulären Zwecke und Interessen will. Das wahrhaft Göttliche hat die konkrete Gewalt an ihm selber; über der bloß ohnmächtigen Form aber steht das Subjekt, der für sich konkrete Wille, der sie besitzen kann und seine partikulären Zwecke als Meister über die Form setzen darf. Dies ist in Rom durch die Patrizier geschehen. In ihren Händen waren die sacra; man hat sie darum zu Priesterfamilien erhoben und als die heiligen Geschlechter, die Inhaber und Bewahrer der Religion angesehen, und die Plebejer werden dann zum gottlosen Element. Die alten Könige waren zugleich auch reges sacrorum. Nachdem die Königswürde abgeschafft war, blieb doch noch ein rex sacrorum; er war aber wie alle übrigen Priester dem pontifex maximus untergeben, der alle sacra leitete und ihnen diese Starrheit und Festigkeit gab, daß es den Patriziern möglich wurde, sich eben in dieser religiösen Gewalt so lange zu behaupten. Der Besitz der Herrschaft der Patrizier ist dadurch ein fester, heiliger, unmittelbar und ungemeinschaftlich gemachter; die Regierung und die politischen Rechte erhalten den Charakter eines geheiligten Privatbesitzes. Durch ihre Neigung zur Innerlichkeit wird jede Partikularität begünstigt; gleich als Partikularität hat sie ihren Vorzug vor den anderen. So ist in jener Innerlichkeit der Religion zugleich das Prinzip der Willkür gegeben.

Aber gegen diese Willkür des geheiligten Besitzes lehnt sich die Willkür des abstrakten Inneren auf. Denn derselbe Inhalt kann einerseits durch die religiöse Form privilegiert sein, anderseits die Gestalt haben, nur überhaupt gewollt zu werden, Inhalt menschlicher Willkür zu sein. Als die Zeit gekommen war, daß das Heilige zur Form herabgesetzt wurde, so sollte es auch als Form gewußt, behandelt, mit Füßen getreten, — als Formalismus dargestellt werden. Die Ungleichheit, die in das Heilige hereintritt, macht den Übergang der Religion zur Wirklichkeit des Staatslebens.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte des römischen Staates.

1. Die Zeit des Erstarkens.

Wir haben als allgemeines Prinzip der römischen Welt die subjektive Innerlichkeit gesehen. Der Gang der römischen Geschichte ist daher, daß die innere Verschlossenheit, die Gewißheit seiner in sich selbst, zur Äußerlichkeit der Realität gedeiht. Das Prinzip der subjektiven Innerlichkeit hat Erfüllung und Inhalt zunächst nur von außen, durch den partikulären Willen der Herrschaft, der Regierung usf. Die Entwicklung besteht in der Reinigung der Innerlichkeit zur abstrakten Persönlichkeit, welche im Privateigentum sich die Realität gibt, und die spröden Personen können dann nur durch despotische Gewalt zusammengehalten werden. Dies ist der allgemeine Gang der römischen Welt: der Übergang vom heiligen Innern zum Entgegengesetzten. Die Entwicklung ist hier nicht derart wie in Griechenland, daß das Prinzip nur seinen Inhalt entfalte und auseinanderbreite; sondern sie ist Übergang zum Entgegengesetzten, welches nicht als Verderben eintritt, sondern durch das Prinzip selbst gefordert und gesetzt ist. — Was nun die bestimmten Unterschiede der römischen Geschichte betrifft, so ist die gewöhnliche Einteilung die von Königtum, Republik und Kaiserreich, als ob in diesen Formen verschiedene Prinzipien hervorträten; aber diesen Formen der Entwicklung liegt dasselbe Prinzip des römischen Geistes zugrunde. Wir müssen vielmehr bei der Einteilung den welthistorischen Gang ins Auge fassen. Es sind schon früher die Geschichten jedes welthistorischen Volkes in drei Perioden abgeteilt worden, und diese Angabe muß sich auch hier bewahrheiten. Die erste Periode umfaßt die Zeit der Erstarkung des Volkes bis zu seiner welthistorischen Bedeutung, bis zum Auftreten gegen die Morgenländer. Sie begreift die Anfänge Roms, worin die im Wesen entgegengesetzten Be-

stimmungen noch in ruhiger Einheit schlafen, bis die Gegensätze in sich erstarken und die Einheit des Staates dadurch die kräftige wird, daß sie den Gegensatz in sich geboren und als bestehend hat. Mit dieser Kraft wendet sich der Staat nach außen, in der zweiten Periode, und betritt das welthistorische Theater; hier liegt die schönste Zeit Roms, die Punischen Kriege und die Berührung mit dem früheren welthistorischen Volk. Es tut sich ein weiterer Schauplatz gegen Osten auf; die Geschichte zur Zeit dieser Berührung hat der edle Polybius behandelt. Sie befestigen ihre Herrschaft in jenen Landen bis zum Auftreten Cäsars, wo sie sich eine neue Welt losbrechen nach Gallien, Britannien und Germanien hin. Das Römische Reich bekam nunmehr die welterobernde Ausdehnung, welche seinen Verfall vorbereitete. Die innere Zerrüttung trat ein, indem der Gegensatz sich zum Widerspruch in sich und zur völligen Unverträglichkeit entwickelte; sie endigt mit dem Despotismus, der die dritte Periode bezeichnet. Die römische Macht erscheint hier prächtig, glänzend; zugleich aber ist sie tief in sich gebrochen, und die christliche Religion, die mit dem Kaiserreiche beginnt, erhält eine große Ausdehnung. In die dritte Periode fällt zuletzt noch die Berührung mit dem Norden und den germanischen Völkern, welche nun welthistorisch werden sollen.

Im ersten Zeitraum unterscheiden sich von selbst mehrere Momente. Der römische Staat bekommt hier seine erste Ausbildung unter Königen, dann erhält er eine republikanische Verfassung, an deren Spitze Konsuln stehen. Es tritt der Kampf der Patrizier und Plebejer ein, und nachdem dieser durch die Befriedigung der plebejischen Anforderungen geschlichtet worden, zeigt sich eine Zufriedenheit im Innern, und Rom bekommt die Stärke, daß es siegreich sich in den Kampf mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke einlassen kann.

Was die Nachrichten über die ersten römischen Könige anbetrifft, so ist kein Datum darin, welches nicht den höchsten Widerspruch durch die Kritik erfahren hätte. Einem Gymnasiasten wird es kaum verziehen, wenn er noch glaubt, Romulus habe existiert; doch ist man zu weit gegangen, wenn man jenen Nachrichten alle Glaubwürdigkeit hat absprechen wollen. Es ist in diesen Anfängen aber durchaus nichts

Poetisches, wenn auch Niebuhr konjiziert, die Römer hätten ein ursprüngliches Epos gehabt. In ihrer Geschichte gibt es keinen schönen mythologischen Vorgrund wie bei den Griechen, denen die Mächte der physikalischen und sittlichen Bestimmung in geistiger Anschauung gegenwärtig gewesen sind. Das Älteste fängt sogleich ganz bestimmt an; es ist durchaus unpoetisch wie die Nachrichten über die Zenturien usw., in denen sich vielmehr gleich der bestimmteste Verstand ausspricht. Im ganzen werden sieben Könige angegeben, und selbst die höhere Kritik muß zugestehen, daß die letzten derselben vollkommen geschichtlich sind. Romulus wird der Stifter dieses Vereins von Räubern genannt, er organisierte denselben zu einem Kriegsstaat. Wenn die Sagen über ihn auch als fabelhaft erscheinen, so enthalten sie doch nur, was dem angegebenen römischen Geiste entspricht. Vom zweiten Könige Numa wird erzählt, er habe den Dienst der Götter nach Rom gebracht; das Religiöse wird also als ein später Eingeführtes dargestellt. Dieser Zug, daß die Religion später als die Staatsverbindung auftritt, während bei anderen Völkern die religiösen Traditionen schon in den ältesten Zeiten und vor allen bürgerlichen Einrichtungen erscheinen, ist sehr merkwürdig. Der König war zugleich Priester (rex wird von ῥέζειν opfern abgeleitet). Wie bei allen Anfängen der Staaten ist das Politische mit dem Priesterlichen verbunden und der Zustand eine Theokratie. Der König stand hier an der Spitze der durch die sacra Bevorrechteten.

Schon zu Beginn der Königszeit beobachten wir den Unterschied zwischen Patriziern und Plebejern; aber auch darüber herrschen die größten Widersprüche. Man nimmt an, die Patrizier seien ein eigener Stamm gewesen und hätten sich zu den Plebejern etwa verhalten wie die Spartaner zu den Messeniern. Das ist aber nicht historisch begründet; erst nachträglich sind die Patrizier um der sacra willen zu heiligen Geschlechtern gemacht worden. Die zufälligen religiösen Zeremonien wurden zu festen Unterscheidungsmerkmalen und Eigentümlichkeiten der gentes und der Stände. Entstanden aber ist das Patriziat offenbar dadurch, daß in einer so räuberischen Weise des Staatslebens die kriegerischen Chefs einen natürlichen Vorzug hatten. Divitiae und virtus, sagt Livius, hoben den Mann. Das ursprünglich grie-

chische Geschlecht des Lucumo kam aus Etrurien nach Rom, weil Lucumo als Fremder in Etrurien nicht emporkommen konnte; in Rom wurde der Fremdling König. Die ausgezeichneten und mächtigen Bürger wurden so als Patrizier abgesondert und im Senat vereinigt.

Romulus soll bereits nach ausdrücklich historischer Angabe hundert Senatoren ernannt haben, was aber von der höheren Kritik bezweifelt wird. Unter den folgenden Königen wird die Zahl auf zweihundert und durch Tarquinius Priscus auf dreihundert erhöht. Die Könige also ernennen die Senatoren; Superbus hat sogar ihre Anzahl wieder verringert, während Brutus sie wieder ergänzt hat. In der Folgezeit scheint es, daß die Zensoren, und bisweilen die Diktatoren, den Senat ergänzt haben. Im zweiten Punischen Kriege, im Jahre 538 u. c., wurde nach Livius (B. 23) ein Diktator erwählt, der 177 neue Senatoren ernannte: er nahm dazu die, welche kurulische Würden bekleidet hatten, die plebejischen Ädilen, Volkstribunen und Quästoren, Bürger, welche die spolia opima oder die corona civica davongetragen hatten. Später sind es die Zensoren, die aus dem Senate ausschließen und neue Senatoren bestellen. Der Senat hat also den Charakter des Eingesetztseins, des Gemachten. Später behielten alle, die in höheren Staatsämtern gestanden hatten, Sitz und Stimme im Senat. Unter Cäsar war die Anzahl der Senatoren auf 800 gestiegen, Augustus reduzierte sie auf 600. In neueren Zeiten rechnen wir das Patriziat zu den wesentlichen Bestandteilen eines Staates, wie es z. B. als das Parlament, die Kammern erscheint. Wer, wie, wodurch einer gewählt werden kann, ist hier genauer bestimmt. Im römischen Staate macht man sich nicht viel daraus, auf welche Weise das Examen geschehen solle und wer wohl fähig wäre. Man hat es als eine große Nachlässigkeit der römischen Geschichtschreiber angesehen, daß sie über die Zusammensetzung und Ergänzung des Senats so wenig Nachricht geben; aber dieser Punkt, der für uns eine unendliche Wichtigkeit zu haben scheint, war den Römern überhaupt nicht so wichtig: sie haben überhaupt nicht solche Bedeutung auf formelle Bestimmungen gelegt, sondern es kam ihnen am meisten darauf an, wie regiert werde. Wie will man überhaupt annehmen, daß die Verfassungsrechte der alten Römer so bestimmt ge-

wesen seien, und das zu einer Zeit, die man selbst für mythisch und deren Tradition man für episch ansieht?

Die Plebejer unterscheiden sich in solche, die Würden bekleiden, und in Gemeine. Der Ursprung der Plebejer ist wohl leicht aufzufinden. Viele kleine Städte wurden mit Rom vereinigt; diese sind gewiß in ein untergeordnetes Verhältnis gestellt worden. Die Frage, ob die Plebejer Grundeigentum hatten, wird zwiefach und ganz kontrastierend beantwortet. Das Verhältnis der Plebejer zu den Patriziern geben einige als eine clientela aus; andere meinen, nur einige Plebejer seien Klienten gewesen. An den Königen hatten die Plebejer ein Gegengewicht gegen die Bedrückung durch die Patrizier.

Durch die Könige kam allmählich die innere Organisation des Staates zustande. Livius sagt, wie Numa alles Göttliche festgesetzt habe, so habe Servius Tullius die verschiedenen Klassen und den census eingeführt, nach welchem der Anteil an den öffentlichen Angelegenheiten bestimmt wurde. Die Patrizier waren deswegen unzufrieden, besonders darum, weil Servius Tullius einen Teil der Schulden der Plebejer tilgte und den Ärmeren Staatsländereien schenkte, wodurch sie zu Grundeigentümern wurden. Er teilte das Volk in sechs Klassen, wovon die erste zusammen mit den Rittern 98 Zenturien ausmachte, alle anderen zusammen aber nur 95. Da nun nach Zenturien abgestimmt wurde, so erhielt die erste Klasse auch das größte Gewicht; danach bestimmten sich aber auch die Leistungen für den Staat. Nun scheint es, daß in der früheren Zeit die Patrizier die Gewalt allein in den Händen hatten, nach der Einteilung des Servius aber bloß das Übergewicht behielten, was ihre Unzufriedenheit mit den Einrichtungen des Servius erklärt. Mit Servius wird die Geschichte bestimmter, und unter ihm und seinem Vorgänger, dem älteren Tarquinius, zeigen sich Spuren von Blüte. Niebuhr verwundert sich, daß nach Dionysius und Livius die älteste Verfassung demokratisch war, weil die Stimme jedes Bürgers in der Volksversammlung gleichgegolten habe. Aber Livius sagt nur, Servius habe das suffragium viritim abgeschafft. In den comitiis curiatis hatten aber bei der Verallgemeinerung des Klientelverhältnisses, welche die Plebs absorbierte, nur die Patrizier Stimme, und populus bezeichnet zurzeit nur die Patrizier. Dionysius widerspricht sich also nicht, wenn er sagt, die Ver-

fassung nach Romulus' Gesetzen sei streng aristokratisch gewesen.

Fast alle Könige waren Fremde, was gewiß den Ursprung Roms sehr charakterisiert. Numa, der dem Stifter Roms nachfolgte, war der Erzählung nach ein Sabiner, welches Volk sich schon unter Romulus, vom Tatius geführt, auf einem der römischen Hügel niedergelassen haben soll. Späterhin erscheint jedoch das Sabinerland noch als ein vom römischen Staat durchaus getrenntes Gebiet. Auf Numa folgte Tullus Hostilius, und schon der Name dieses Königs weist auf den fremden Ursprung hin. Ancus Martius, der vierte König, war der Enkel des Numa; Tarquinius Priscus stammte aus einem korinthischen Geschlechte, wie schon früher gesagt worden ist. Servius Tullius war aus Corniculum, einer eroberten lateinischen Stadt; Tarquinius Superbus stammte vom älteren Tarquinius ab. Die Patrizier waren die Urheber der Vertreibung der Könige. Die Könige waren überflüssig geworden; aber die Hauptursache zu ihrem Sturze war die Eifersucht der Patrizier. Bei der Ausbildung des inneren Staatslebens waren die Patrizier sehr herabgesetzt worden, und die Könige suchten, wie dies auch in der mittleren europäischen Geschichte häufig vorkommt, öfters einen Anhaltungspunkt am Volke, um gegen die Patrizier vorzuschreiten. Von Servius Tullius ist dies schon gesagt worden. Der letzte König, Tarquinius Superbus, fragte den Senat wenig in den Angelegenheiten des Staates um Rat, auch ergänzte er ihn nicht, wenn ein Mitglied starb, und tat überhaupt, als wenn er ihn gänzlich zusammenschmelzen lassen wollte. Unter diesem letzten Könige ist Rom zu einem großen Flor gediehen; schon damals soll ein Traktat mit den Karthagern über den Handel abgeschlossen worden sein, und wenn man dieses als mythisch verwerfen wollte, so vergißt man den Zusammenhang, in dem Rom mit Etrurien und anderen angrenzenden Völkern, die durch Handel und Seefahrt blühten, schon in jener Zeit stand. Die Römer kannten damals schon sehr wohl die Schreibkunst und hatten bereits jene verständige Auffassungsweise, die sie sehr auszeichnete und zu jener klaren Geschichtschreibung führte, die an den Römern gepriesen wird. Es wollte damals in Rom ein ruhiges Leben der Industrie beginnen; die Könige selbst beschäftigten das Volk mit Bauten.

Das alles aber war dem Prinzip entgegengesetzt, wodurch allein Rom sich halten sollte, der virtus und fortitudo. So trat eine Spannung ein, die nur einer Veranlassung bedurfte, um zum Ausbruch zu kommen. Die Entehrung einer Frau, deren sich der Sohn des Königs schuldig machte, gab diese Veranlassung. Einen ähnlichen Anlaß hatte der Trojanische Krieg und die Vertreibung der Dezemvirn wegen der Untat an der Virginia. Die tiefste Verletzung in solchen Zeiten ist die der Ehre, weil diese das Tiefste, Innerste der damaligen Menschen ist, wie in späteren Zeiten das Gewissen. Das Prinzip der Innerlichkeit und Pietät (pudor) war insbesondere bei den Römern das Religiöse und Unantastbare. Wir sehen bei dieser Gelegenheit die hohe Geltung, in der bei ihnen die Heiligkeit der Ehe stand. Wir finden deshalb bei den Römern auch sogleich die Monogamie, als sich von selbst verstehend. Sie war nicht durch ein ausdrückliches Gesetz eingeführt; nur beiläufig ist davon in den Institutionen die Rede, wo es heißt, daß gewisse verwandtschaftliche Ehen nicht zulässig sind, weil der Mann nicht zwei Frauen haben darf. Erst in einem Gesetz des Diokletian wird ausdrücklich bestimmt, daß keiner, der zum Römischen Reich gehört, zwei Frauen haben darf, da auch nach einem prätorischen Edikt Infamie darauf gesetzt sei (cum etiam in edicto praetoris hujusmodi viri infamia notati sunt). Die Monogamie gilt also an und für sich und ist im Prinzip der Innerlichkeit gegründet.

Die Könige waren überflüssig; aber sie zu verdrängen war darum nicht recht. Wenn man die Patrizier als das heilige Geschlecht legitimieren will, so handelten sie, als sie den König vertrieben, gegen die Legitimität; denn der König war ihr Hoherpriester. Anderseits war die Grundlage dieses Verhältnisses zerstört worden; der König selber, der Oberpriester, hatte das Unheiligste begangen. Dagegen lehnte sich das Prinzip der Innerlichkeit auf, und die Patrizier, zum Gefühl der Selbständigkeit dadurch gediehen, warfen das Königtum ab. In demselben Gefühl erhob sich später die Plebs gegen die Patrizier, erhoben sich die Lateiner und die Bundesgenossen gegen die Römer, bis die Gleichheit der Privatpersonen im ganzen römischen Gebiet hergestellt (auch eine Unzahl von Sklaven wurde freigelassen) und durch einfachen Despotismus zusammengehalten wurde. Das Königtum ist also in

Rom nicht wie in Griechenland dadurch verschwunden, daß die Königsgeschlechter sich in sich selbst aufzehrten; sondern es ist mit Haß vertrieben worden, und die Trennung von der königlichen Gewalt ist mit böser Feindschaft geschehen.

Die Plebejer haben durch die Vertreibung der Könige nichts gewonnen. Diese hatten wenigstens in der bürgerlichen Gesellschaft die Plebs vor den Patriziern hervorgehoben und die Patrizier verhindert, sie zu drücken. So verdankt das Volk überall, auch in neueren Zeiten, dem Könige die Befreiung von der Unterdrückung der Aristokraten. In England besteht Aristokratie, weil die königliche Macht unbedeutend ist. Dies ist das ewige Verhältnis, daß gewöhnlich das geringe Volk an den Königen Schutz hat, sich aber betrügen läßt und es gegen seinen Vorteil mit dem mittleren Stande hält, von dem es gedrückt wird.

Die Könige wurden im Jahre 244 nach Erbauung Roms und 510 v. Chr. (wenn nämlich die Erbauung Roms in das Jahr 753 v. Chr. fällt) vertrieben und die Königswürde für immer abgeschafft. Die Staatsverfassung wurde dem Namen nach republikanisch. Diese Veränderung erscheint nach dem ersten Eindrucke wichtig; doch ist sie tatsächlich nicht von so großer Bedeutung, weil das beseitigte Königtum noch keineswegs eine Monarchie gewesen war. Republik ist ein unbestimmter Name; bei den Römern ist sie nichts als eine Aristokratie. An der bisherigen Verfassung wurde damals nichts geändert, als daß (Liv. II, 1) die Macht, welche vorher dem Könige als b l e i b e n d e zustand, auf z w e i e i n j ä h r i g e Konsuln überging. Beide besorgten mit gleicher Macht sowohl die Kriegs-, als die Rechts- und Verwaltungsgeschäfte. Zu beachten ist, daß hernach von der obersten Gewalt mehrere Geschäfte abgelöst wurden, z. B. die Privatjurisdiktion. Zunächst aber waren noch alle Gewalten in den Händen der Konsuln; denn die Prätoren, als oberste Richter, treten erst später auf.

L i v i u s macht die Bemerkung, Brutus habe den rechten Zeitpunkt für die Vertreibung der Könige gefunden, denn wenn sie früher stattgefunden hätte, so würde der Staat zerfallen sein. Was würde geschehen sein, fragt er, wenn dieser heimatlose Haufe früher losgelassen worden wäre, wo das Zusammenleben die Gemüter noch nicht aneinander gewöhnt

hatte? Ging es doch nach der Vertreibung der Könige im Anfange sowohl nach außen wie nach innen sehr schlecht. Es tritt nämlich in der römischen Geschichte eine ebenso trübe Zeit ein wie in der griechischen nach Untergang der königlichen Geschlechter. Die Römer hatten zuerst einen schweren Kampf mit ihrem vertriebenen Könige, der bei den Etruskern Hilfe gesucht und gefunden hatte, zu bestehen. In dem Kriege gegen den Porsena verloren die Römer alle ihre Eroberungen, ja sogar ihre Selbständigkeit: sie wurden gezwungen, ihre Waffen abzulegen und Geißeln zu geben; nach einem Ausdruck des Tacitus (Hist. 3, 72) scheint es sogar, als habe Porsena Rom genommen.

Nach der Vertreibung der Könige beginnt auch bald der Kampf der Patrizier und Plebejer; denn die Abschaffung des Königtums war ganz nur zum Vorteil der Aristokratie geschehen, an welche die königliche Gewalt überging, und die Plebs verlor den Schutz, den sie bei den Königen gefunden hatte. Alle obrigkeitliche und richterliche Gewalt und alles Grundeigentum des Staates befand sich um diese Zeit in den Händen der Patrizier, das Volk aber, unaufhörlich in den Krieg hinausgerissen, konnte sich nicht mit friedlichen Beschäftigungen abgeben, die Gewerbe konnten nicht blühen, und der einzige Erwerb der Plebejer war der Anteil, den sie an der Beute hatten.

Verarmung also war das Los des Volkes. Die Könige hatten ihm Assignationen auf Benutzung von Staatsländereien gegeben. Diese, die durch Raub an den Staat gekommen waren, in Nießbrauch zu erhalten, war bis dahin das Vorrecht der Patrizier gewesen, der Anführer im Kriege. Dadurch wurden die Nichtmachthabenden, denen die Ländereien wiederverpachtet wurden, von den Patriziern abhängig. Die Patrizier nahmen nun der Plebs ihre Ansprüche auf solche Ländereien wieder weg, und als in Porsenas Zeiten die Möglichkeit, Kriegsbeute zu machen, wegfiel, stieg Armut und Elend des Volkes auf das höchste. Temporär wurde die Verarmung des Volkes durch Tilgung der bei den Patriziern aufgelaufenen Schulden und durch agrarische Gesetze aufgehalten. Die Plebs, oder wenigstens das, was später zum größten Teile Plebs ward, stand zu den Patriziern in dem bereits erwähnten Klientelverhältnis, das trotz aller Mühe

noch nicht ganz aufgeklärt ist. Die Patrizier ließen ihren Grund und Boden durch Sklaven bebauen und gaben von ihrem Ackerbesitz an ihre Klienten, welche gegen Abgaben und Beisteuern, also als Pächter, den Nießbrauch desselben hatten. Dieses Verhältnis war durch die Art der Beisteuer der Klienten dem Lehnsverhältnis sehr ähnlich: sie mußten Beisteuer geben zur Verheiratung der Töchter des Patronus, um den gefangenen Patron oder dessen Söhne loszukaufen, um ihnen zu obrigkeitlichen Ämtern zu verhelfen oder das in Prozessen Verlorene zu ersetzen.

Ein zweites Vorrecht der Patrizier war die Rechtspflege, wodurch die Plebejer um so abhängiger waren, weil es an bestimmten und geschriebenen Gesetzen fehlte. Dem Übel wurde dadurch abgeholfen, daß eine Kommission von zehn Männern, die Dezemvirn, niedergesetzt wurde, um die Gesetzgebung zu vollbringen. Aus ihrer Arbeit sind die zwölf Tafeln der geschriebenen Gesetze entstanden. Von dieser Zeit an verschwand das Klientelverhältnis immer mehr.

Den Patriziern gehörte auch alle Regierungsgewalt, denn sie waren im Besitz aller Ämter, des Konsulats, nachher des Kriegstribunats und der Zensur (errichtet u. c. 311), wodurch das praktische Regiment sowohl als auch die Aufsicht ihnen allein überlassen war. Die Patrizier bildeten endlich auch den Senat.

Das Volk befand sich in diesem Zustand der Unterdrückung, wie z. B. die Irländer noch vor wenigen Jahren in Großbritannien waren, indem es zugleich ganz von der Regierung ausgeschlossen blieb. Die Härte der Patrizier, ihrer Gläubiger, denen sie ihre Schulden durch Sklavenarbeit abtragen mußte, zwang die Plebs zu Aufständen. Mehrere Male hat sie sich empört und ist aus der Stadt ausgezogen. Zuweilen hat sie auch den Kriegsdienst verweigert; doch bleibt es immer äußerst auffallend, daß der Senat so lange einer durch Unterdrückung gereizten und im Kriege geübten Mehrzahl habe Widerstand leisten können, denn der Hauptkampf hat über hundert Jahre gedauert. In dem Umstande, daß das Volk so lange im Zaum gehalten werden konnte, offenbart sich eben die Achtung desselben vor der gesetzlichen Ordnung und den sacris. Endlich aber mußte es dennoch eintreten, daß den Plebejern ihre rechtmäßigen Forderungen

zugestanden und öfter ihre Schulden erlassen wurden. Sie forderten und erhielten zunächst nur, was sie unter den Königen schon gehabt hatten, nämlich Grundbesitz und Schutz gegen die Mächtigen. Ein Fortschritt der Freiheit war, daß von den Konsuln an das Volk provoziert werden konnte: bei jedem obrigkeitlichen Zwange nämlich konnte der Verurteilte an die Entscheidung des Volkes appellieren, ein unendlich wichtiges Vorrecht für die Plebs, welches die Patrizier besonders aufbrachte. Ein Teil des Grundeigentums ward der Plebs überlassen, sie erhielt Landassignationen, und daß sie diesen Vorteil errungen, macht einen Hauptwendepunkt aus. Andere Erweiterungen ihrer Freiheit war die Versammlung des Volkes in eigenen Komitien. Diese Volksversammlungen bekamen Gewicht durch die Einsetzung der Volkstribunen, Beamte, die das Recht und die Macht hatten, jeden Senatsbeschluß durch ihr Veto zu verhindern, so daß nun das Volk selbst Beschlüsse über Staatsangelegenheiten (plebiscita) machen konnte. Der Senat konnte für sich nur senatus consulta ausgehen lassen, und die Tribunen konnten Komitien und Wahlen vereiteln. Freilich hatte auch der Senat dieselbe Macht, indem die Opfer in seinen Händen waren. Die Anzahl der Tribunen beschränkte sich anfangs auf zwei, später waren sie zehn; was indessen der Plebs eher schädlich war, da es nur darauf ankam, daß der Senat einen der Tribunen gewann, um durch den Widerspruch eines einzigen den Beschluß aller übrigen aufzuheben.

Zur Vorbereitung der Freiheit trug schon viel die Trennung mancher Zweige der Gewalt von dem Konsulat bei. Denn nun erreichten es die Plebejer nach und nach, daß ihnen der Weg zu allen Würden und Ämtern geöffnet wurde, wogegen sich die Patrizier fast ebenso zähe zur Wehr setzten, wie gegen die agrarischen Reformen. Die Plebejer verdankten es den Bemühungen des Licinius, daß ihnen eine Würde nach der anderen zufiel, zuletzt auch das Konsulat und die Augurenwürde, zu der auch die Aufsicht über die Sibyllinischen Bücher gehörte. Anfangs war ein plebejischer Konsul, Ädil, Zensor usw. dem patrizischen nicht gleich, wegen der sacra, welche dieser in Händen behielt; auch dauerte es sehr lange nach diesem Zugeständnis, bis ein Plebejer wirklich dazu kam, Konsul zu werden. Alles, was die Plebejer erlangten,

war zugleich ein Eingriff in die Rechte der Patrizier, die sich auf etwas Heiliges stützten. Darum hat man auch diese Eingriffe als eine Gottlosigkeit vorgestellt, als eine Verletzung des Heiligen. Woher aber hatten denn die Patrizier das Recht gehabt, die Könige zu vertreiben und sich diese Rechte anzumaßen, die sie jetzt für ein Heiliges ausgaben?

Die Befreiung der Plebs ward innerhalb der ersten vierhundert Jahre seit der Gründung Roms vollbracht. Die Gesamtheit dieser Bestimmungen hat der Volkstribun Licinius festgestellt, und zwar in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts (387 u. c.). Derselbe brachte hauptsächlich auch die lex agraria in Anregung, worüber so viel unter den neueren Gelehrten geschrieben und gestritten worden ist. Die Urheber dieses Gesetzes haben zu jeder Zeit die größten Bewegungen in Rom verursacht. Die Plebejer waren faktisch fast von allem Grundbesitz ausgeschlossen, und die agrarischen Gesetze gingen darauf hin, ihnen Äcker teils in der Nähe von Rom, teils in den eroberten Gegenden einzuräumen, wohin dann Kolonien ausgeführt werden sollten. Zur Zeit der Republik sehen wir häufig, daß Feldherrn dem Volke Äcker anwiesen, aber jedesmal wurden sie dann beschuldigt, nach dem Königtume zu streben, weil eben die Könige die Plebs gehoben hatten. Das agrarische Gesetz verlangte, es sollte kein Bürger über 500 Morgen besitzen: die Patrizier mußten demnach einen großen Teil ihres Eigentums herausgeben. Niebuhr hat besonders weitläufige Untersuchungen über die agrarischen Gesetze angestellt und große und wichtige Entdeckungen zu machen geglaubt; er sagt nämlich: man habe niemals daran gedacht, das heilige Recht des Eigentums zu verletzen, sondern der Staat habe nur einen Teil der von den Patriziern usurpierten Staatsländereien der Plebs zur Benutzung angewiesen, indem er darüber immer noch als über sein Eigentum disponieren konnte. Darauf nun beziehen sich die agrarischen Gesetze, die Hegewisch[1]) am besten auseinandergesetzt hat, den aber Niebuhr nicht einmal anführt, obgleich er ihn ausschreibt. Ich bemerke ferner beiläufig, daß Niebuhr die weiteren Data zu seiner Behauptung aus

[1]) Hegewisch, Dietrich Hermann, 1746—1812, Professor der Geschichte in Kiel: Geschichte der gracchischen Unruhen, 1801.

dem Appian und Plutarch, das heißt, griechischen Geschichtschreibern entlehnt, von denen er selbst zugibt, daß man nur im äußersten Falle seine Zuflucht zu ihnen nehmen dürfe. Wie oft spricht nicht Livius über die agrarischen Gesetze, wie oft nicht Cicero und andere, und doch läßt sich aus ihnen nichts Bestimmtes darüber entnehmen! Dies ist wieder ein Beweis von der Ungenauigkeit der römischen Schriftsteller. Die ganze Sache geht am Ende auf eine unnütze Rechtsfrage hinaus. Das Land, welches die Patrizier in Besitz genommen, oder wo sich die Kolonien niederließen, war ursprünglich Staatsland; es gehörte aber sicherlich auch den Besitzern, und es führt gar nicht weiter, wenn man behaupten will, es sei immer Staatsland geblieben. Bei dieser Entdeckung Niebuhrs handelt es sich nur um einen sehr unwesentlichen Unterschied, der wohl in seinen Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist. — Das licinische Gesetz wurde zwar durchgesetzt, bald aber übertreten und gar nicht geachtet. Licinius Stolo selbst, der das Gesetz in Anregung gebracht hatte, wurde bestraft, weil er mehr Grundeigentum besaß, als erlaubt war, und die Patrizier widersetzten sich der Ausführung des Gesetzes mit der größten Hartnäckigkeit. Wir müssen hier überhaupt auf den Unterschied, der zwischen den römischen, den griechischen und unsern Verhältnissen stattfindet, aufmerksam machen. Unsere bürgerliche Gesellschaft beruht auf anderen Grundsätzen, und solche Maßregeln sind in ihr nicht nötig. Den Spartanern und Athenern, welche die Abstraktion noch nicht so, wie die Römer, festgehalten haben, war es nicht um das Recht als solches zu tun, sondern sie verlangten, daß die Bürger die Subsistenzmittel hätten, und vom Staate forderten sie, daß er dafür sorgte.

Man kann bei Betrachtung dieser römischen Verfassung nicht umhin zu empfinden, daß die Aristokratie die schlechteste Verfassung ist, obwohl Aristoteles will, daß *οἱ ἄριστοι* herrschen. Die römische Aristokratie war in sich nicht so tot wie etwa die in Venedig; sie hatte ihre Gesetze und eigene Lebendigkeit in sich, und so waren in Rom zwei Extreme vereinigt, die sich irgendwie ins Gleichgewicht gesetzt hatten. Dies aber ist das schlechteste; denn eben dies Dritte, das Gleichgewicht selber, müßte als bestimmte Macht, als

Mitte und Unterstützungspunkt, vorhanden und wirklich sein. Dies aber ist in Rom nicht der Fall; das Gleichgewicht ist nur palliativ und temporär, und der Bruch zeigt sich hernach nur um so fürchterlicher.

Indessen war die Herstellung jenes zeitweiligen Gleichgewichtes von größter Bedeutung. Es ist dies das Hauptmoment in der ersten Periode der römischen Geschichte, daß die Plebs zum Rechte, die höheren Staatswürden bekleiden zu können, gelangt ist, und daß durch einen Anteil, den auch sie an Grund und Boden bekam, die Subsistenz der Bürger gesichert war. Durch diese Vereinigung des Patriziats und der Plebs gelangte Rom erst zur wahren inneren Konsistenz, und erst von da ab hat sich die römische Macht nach außen entwickeln können. Es tritt ein Zeitpunkt der Befriedigung in dem gemeinsamen Interesse ein und der Ermüdung an den inneren Kämpfen. Von dieser Zeit an wendet sich Rom nach außen. Je heftiger die Zwietracht im Innern getobt hatte, desto energischer wirkten die Römer dann wieder zusammen nach außen. Wenn die Völker nach bürgerlichen Unruhen sich nach außen wenden, so erscheinen sie am stärksten; denn es bleibt die vorhergehende Erregung, welche nun kein Objekt mehr im Innern hat, und dasselbe nach außen hin sucht. So war es auch in der Französischen Revolution. Diese Energie aber entsteht aus dem Bürgerkriege nur dann, wenn noch ein inneres bindendes Prinzip in dem Volke vorhanden ist, das in den inneren Kriegen nur Hemmnisse beseitigt hat. Der Grund also, daß Rom jetzt erobernd wurde, war die Gespanntheit im Innern, die nun gelöst wurde. Die Trockenheit der inneren Verhältnisse war die spannende Feder zur Tätigkeit nach außen. Die Römer unterscheiden sich dadurch, daß sie das abstrakte Zusammenhalten zu ihrem Prinzip haben, von den anderen Italikern. Der römische Staat hat seinen Halt gehabt in dem Patriotismus, in dieser Ergebenheit und absoluten Aufopferung für das Eine. Dieser Trieb der Römer konnte das Mangelhafte, was in ihrer Vereinbarung selbst lag, für einen Augenblick verdecken; Glück, Reichtum und Ruhm, die ihnen das Kriegführen brachte, trugen selbst dazu bei, das schlecht Verbundene zusammenzuhalten. Zugleich aber brachte es fürchterliche Not, und auch diese schuf, wenn auch nur eine Zeitlang, den inneren Zusammenhalt.

Die Disziplin der Römer und ihre Kriegskunst half ihnen siegen. Die römische Kriegskunst hat gegen die griechische und makedonische besondere Eigentümlichkeiten. Jeder große Feldherr fast hat immer eine neue Kriegskunst eingeführt. Bei den Makedoniern war es die Phalanx, deren achtes Glied mit seinen Eisenstacheln bis nach vorn reichte. Ihre Stärke lag in der Masse und im Massenhaften. Die römische Schlachtordnung war zwar auch so in Masse wirksam, aber doch gegliederter; ihre Legion war ein vielfach Geteiltes und doch Einiges, und ein solches Prinzip ist der Masse der Phalanx überlegen. Die römischen Legionen waren wohl geschlossen, zugleich aber in sich gegliedert: sie verbanden die beiden Extreme des Massenhaften und des Zersplitterns in leichte Truppen, indem sie sich fest zusammenhielten und zugleich sich leicht entwickelten. Bogenschützen und Schleuderer gingen beim Angriffe dem römischen Heere voran, um hernach dem Schwerte die Entscheidung zu lassen.

Ermüdend ist es, die Kriege der Römer in Italien zu verfolgen; teils weil sie für sich einzeln unbedeutend sind, — auch die oft leere Rhetorik der Feldherren bei Livius kann das Interesse nicht sehr erhöhen —, teils wegen der Geistlosigkeit der römischen Geschichtschreiber. Die andern italischen Völker waren auch tapfer, sie hatten aber nicht den abstrakten inneren Zusammenhang, der durch Gesetze geheiligt war. Darum sind sie auch nicht zu Weltherrschern geworden wie die Römer. Von der Individualität dieser Völker, von ihren Verfassungen, Sitten usf. wissen wir wenig, nicht einmal viel von den Etruskern, von denen doch die Römer so viel übernommen haben. Auch von den Ligurern erzählen die Geschichtschreiber wenig; es war ihnen genug, die Völker, mit denen sie mehrere hundert Jahre lang Krieg geführt haben, mit dem Namen Feinde zu belegen. Wie ganz anders verfährt in dieser Rücksicht Herodot. Besonders langweilig ist es bei Livius, daß einerseits die Römer es immer nur mit einem Abstraktum von Feinden zu tun haben, von deren Individualität nach Sprache, Sitten, Kriegskunst wir gar nichts erfahren, und anderseits die Römer gegen ihre Feinde immer positiv recht haben. Das ist eine Eigentümlichkeit der Römer, daß sie, die das große Recht der Weltgeschichte für sich haben, auch das kleine Recht der

Manifeste, Traktate bei kleinen Verletzungen für sich in Anspruch nehmen und dasselbe gleichsam advokatenmäßig verteidigen. Bei politischen Verwicklungen der Art kann aber jeder dem anderen etwas übelnehmen, wenn er will, wenn er für nützlich hält, es übelzunehmen.

Lange und schwierige Kämpfe hatten die Römer mit den Samnitern, den Etruskern, den Galliern, den Marsern, Umbrern, Bruttiern zu bestehen, ehe sie sich zu Herren von ganz Italien machen konnten. Von da aus wandte sich ihre Herrschaft nach Süden: sie faßten festen Fuß in Sizilien, wo die Karthager schon sehr lange Krieg führten; dann breiteten sie sich nach Westen aus, von Sardinien und Korsika gingen sie nach Spanien. Sie kamen dann bald in häufige Berührung mit den Karthagern und wurden gezwungen, gegen dieselbe eine Seemacht zu bilden. Dieser Übergang war in älteren Zeiten leichter, als er jetzt wohl sein würde, wo vieljährige Übung und höhere Kenntnisse zum Seedienst gefordert werden. Die Art des Seekrieges war damals nicht sehr verschieden vom Landkriege.

In diese Periode der ersten Eroberungen fällt die Entfaltung der römischen Tugenden, treten diese Charaktere auf, die das, was sie sind, nur für den Staat sein wollen.

2. Die Weltherrschaft der Republik.

Durch kriegerische Übung und kriegerische Erfolge gleichsam zu Kapitalisten ihrer Stärke geworden, treten die Römer in die zweite Periode ihrer Geschichte und in ein Welttheater, das rund abgeschlossen ist wie ein Panorama. Patrizier und Plebejer, miteinander ausgesöhnt, kommen als ein einiges Volk in Berührung mit ausländischen Nationen; sie treten vornehmlich mit Sizilien, Spanien und Karthago, dann mit Makedonien, Griechenland, Kleinasien, Syrien, Ägypten, kurz mit dem großen Rund des Mittelländischen Meeres, mit all diesen mächtigen, gebildeten Völkern fast zu gleicher Zeit in feindliche Beziehungen.

Zu Beginn dieser Periode war die römische Herrschaft im ganzen noch nicht sehr ausgedehnt: erst wenige Kolonien hatten sich jenseits des Po niedergelassen, und im Süden

stand eine große Macht der römischen gegenüber. Der zweite Punische Krieg ist es dann, welcher den Anstoß gibt zu der ungeheuren Berührung mit den mächtigsten vorhandenen Staaten; durch ihn kamen die Römer in Berührung mit Makedonien, Asien, Syrien und dann auch mit Ägypten. Des großen, weithinaus reichenden Reiches Mittelpunkt blieb Italien und Rom, aber dieser Mittelpunkt war, wie schon gesagt worden ist, nicht weniger gewaltsam und erzwungen. Diese große Periode der Berührung Roms mit anderen Staaten und der daraus entstehenden mannigfaltigen Verwicklungen hat der edle Achäer Polybius beschrieben, der zusehen mußte, wie sein Vaterland durch die Schändlichkeit der Leidenschaften der Griechen und die Niederträchtigkeit und unerbittliche Konsequenz der Römer zugrunde ging.

Die Prinzipien all der Völker, über die Rom zur Herrschaft gelangte, waren sehr verschieden. Karthagos Stärke beruhte auf dem Meer und damit auf Handel und Industrie; es hatte aber kein ursprüngliches Gebiet, bildete keine Nation und hatte keine Nationalarmee, sondern sein Heer war aus den Truppen unterworfener und verbündeter Nationen zusammengesetzt. So fehlte ihm die feste Basis gegen die konsistente Festigkeit des römischen Prinzips. Um so größer ist aber Hannibal zu achten, daß er mit seinen fremden Völkern Rom dem Untergange nahegebracht hat. Die Griechen, Makedonen und Asiaten konnten der Konsistenz der Römer keinen wirklichen Widerstand leisten.

Im ersten Punischen Kriege hatten die Römer gezeigt, daß sie dem mächtigen Karthago, das einen großen Teil der Küste von Afrika und das südliche Spanien besaß und in Sizilien und Sardinien festen Fuß gefaßt hatte, gewachsen seien. Der zweite Punische Krieg warf Karthagos Macht darnieder. Zwar gelang es Hannibal, ein Heer, dessen Reserven aus der Vermischung von Numidern und den verschiedensten anderen Nationen gezogen wurden und dem es an nachhaltiger innerer Kraft gebrach, allein durch sein subjektives Genie zusammenzuhalten. Ohne irgendeine Unterstützung hielt er sich sechzehn Jahre in Italien gegen die römische Ausdauer und Beharrlichkeit, während welcher Zeit freilich die Scipionen Spanien eroberten und mit den afrikanischen Fürsten Verbindungen eingingen. Aber er fand die Mittel zur end-

gültigen Besiegung der Römer weder bei seinen Landsleuten, noch bei den Griechen und Syrern, die schon längst in sich gebrochen waren. Genötigt, seinem bedrängten Vaterlande zu Hilfe zu eilen, verlor er die Schlacht von Zama im Jahre 552 u. c. und sah nach 36 Jahren seine Vaterstadt wieder, welcher er jetzt selbst zum Frieden raten mußte. Der zweite Punische Krieg begründete so in seinem Resultate die unbestrittene Macht Roms über Karthago; durch ihn kamen die Römer in feindliche Berührung mit dem Könige von Makedonien, der fünf Jahre später besiegt wurde. Nun kam die Reihe an den Antiochus, König von Syrien. Dieser stellte den Römern eine ungeheure Macht entgegen, wurde bei Thermopylä und bei Magnesia geschlagen und gezwungen, den Römern Kleinasien bis an den Taurus abzutreten. Nach der Eroberung von Makedonien wurde dieses und Griechenland von den Römern für frei erklärt, eine Erklärung, über deren Bedeutung wir schon oben (S. 655) gehandelt haben. Nun erst kam es zum dritten Punischen Kriege, denn Karthago hatte sich von neuem gehoben und die Eifersucht der Römer rege gemacht. Es wurde nach langem Widerstande genommen und in Asche gelegt. Nicht lange aber konnte nunmehr der Achäische Bund neben der römischen Herrschsucht bestehen: die Römer suchten den Krieg, zerstörten Korinth in demselben Jahre als Karthago und machten Griechenland zur Provinz. Karthagos Fall und Griechenlands Unterwerfung waren die entscheidenden Momente, von welchen aus die Römer ihre Herrschaft ausdehnten. In dieser Periode des Sieges ziehen die sittlich großen und glücklichen Individuen, vornehmlich die Scipionen, unseren Blick auf sich. Sittlich glücklich waren sie, wenn schon der größte der Scipionen äußerlich unglücklich als Verbannter endete, weil sie in einem gesunden und ganzen Zustand ihres Vaterlandes für dasselbe tätig waren.

Rom schien jetzt ganz gesichert zu sein, keine auswärtige Macht stand ihm gegenüber. Es war die Beherrscherin des Mittelmeeres, d. i. des Mittellandes aller Bildung geworden, hatte das Zentrum der Erde inne und mußte sich jetzt nur in der Breite ausdehnen. Die Römer auf dem Punkte der Gewalt bleiben ein isoliertes Volk; wir sehen sie nicht als Mitglied eines Staatensystems, das auch im Osten

herrschte. Es bestand keine Gemeinsamkeit zwischen ihnen und den übrigen Völkern. Die Bündnisse, die sie diesen gewähren, bringen denselben nur eine Art äußerer Unabhängigkeit. Eine übermächtige, in sich konzentrierte Gewalt war es, die sich in den folgenden Kriegen weiter ausdehnte. Das Erobern und Plündern geht fort, ohne daß Not oder das Interesse der Selbsterhaltung dazu getrieben hätten. Asien wird der Kriegsschauplatz.

Zur Zeit der ersten Punischen Kriege vereinigte die Not die Gesinnung aller zur Rettung Roms. Auch in den folgenden Kriegen mit Makedonien, Syrien, mit den Galliern in Oberitalien handelte es sich noch um die Existenz des Ganzen. Doch nachdem die Gefahr von Karthago und Makedonien vorüber war, wurden die folgenden Kriege immer mehr die Konsequenz der Siege, und es galt nur, die Früchte derselben einzusammeln. Die Heere wurden für die Unternehmungen der Politik und der partikulären Individuen gebraucht, zur Erwerbung des Reichtums, des Ruhms, der abstrakten H e r r s c h a f t. Das Verhältnis zu anderen Nationen war das reine Verhältnis der Gewalt. Die nationale Individualität der Völker forderte die Römer noch nicht zum Respekte auf, wie dies heutigentags der Fall ist. Die Völker galten noch nicht als legitim, die Staaten waren gegenseitig noch nicht als wesentlich existierend anerkannt. Das gleiche Recht des Bestehens führt einen Staatenbund mit sich wie im neuen Europa, oder einen Zustand wie in Griechenland, wo die Staaten unter dem delphischen Gott gleichberechtigt waren. Ein solches Verhältnis gehen die Römer nicht zu den anderen Völkern ein, denn ihr Gott ist nur der Jupiter Capitolinus, und sie respektieren die sacra der anderen Völker nicht, (so wenig als die Plebejer die der Patrizier,) sondern als Eroberer im eigentlichen Sinne plündern sie die Palladien der Nationen.

Rom hielt stehende Heere in den eroberten Provinzen, und Prokonsuln und Proprätoren wurden in dieselben als Statthalter geschickt. Die Ritter trieben die Zölle und Tribute ein, die sie vom Staate gepachtet hatten. Ein Netz von solchen Pächtern (publicani) zog sich auf diese Weise über die ganze römische Welt. — C a t o sagte nach jeder Beratung des Senats: Ceterum censeo Carthaginem esse delendam, und

Cato war ein echter Römer. Das römische Prinzip stellt sich dadurch als die kalte Abstraktion der Herrschaft und Gewalt heraus, als die reine Selbstsucht des Willens gegen andere, welche keine sittliche Erfüllung in sich hat, sondern nur durch die partikulären Interessen Inhalt gewinnt. Der Zuwachs an Provinzen schlug um in eine Vermehrung der inneren Partikularisation und in das daraus hervorgehende Verderben.

Schon in der ersten Periode des Siegerglücks tritt nicht eine so große Entwicklung des Geistes ein wie bei den Griechen, die zu genießen anfingen, was sie erworben hatten. Dort war auf die medischen Kriege der schöne Glanz in Bildung, Kunst und Wissenschaft erfolgt, worin der Geist innerlich und idealisch genoß, was er vorher praktisch vollführt hatte. Diese eigentümliche, originelle Kunst ist ihnen eigen geblieben. Es ist wohl auch bei den Römern etwas der Art zu bemerken; aber da ist es mehr oberflächlich, teils auch Nachgeahmtes, von anderen Empfangenes, und dient zum Prunke. Wenn auf die Periode des äußeren Glückes der Waffen eine innere Befriedigung hätte folgen sollen, so hätte auch das Prinzip des Lebens der Römer konkreter sein müssen. Was wäre aber das Konkrete, das sie aus dem Innern durch Phantasie und Denken sich zum Bewußtsein bringen konnten? Ihre Hauptschauspiele waren die Triumphe, die Schätze der Siegesbeute und die Gefangenen aller Nationen, welche schonungslos unter das Joch der abstrakten Herrschaft gezwungen wurden. Das Konkrete, das die Römer in sich finden, ist nur die geistlose Einheit, und der bestimmte Inhalt kann nur in der Partikularität der Individuen liegen. Die Anspannung der Tugend hat nachgelassen, weil die Gefahr vorüber ist. Bald aber bricht dann auch bei ihnen wie bei den Griechen das Verderben in Masse ein. Äußere Kriege und innere Parteiung vermengen sich gleichzeitig oder miteinander abwechselnd. Wohl wird die Größe der Individualität durch kontrastierende Ereignisse stärker an Intensität und Mitteln; aber sie kann nicht mehr dem Sinn ihres Vaterlandes angemessen sein. Die Individualität gedeiht auch nicht wie bei den Griechen zu sittlicher Vollendung, sondern es tritt nur die Partikularität in ihrem Gegensatze gegen das Allgemeine auf. Diese Einheit der Abstraktion, in der das Individuum

dem Staate angehörte, hört zwar auf; aber die Römer kommen nicht zu den schönen konkreten Gestalten der griechischen Geschichte, sondern die zurückgehaltene Besonderheit allein bricht los. Wir sehen von jetzt an den Gegensatz innerhalb Roms wieder in anderer Form hervortreten, und die Epoche, welche die zweite Periode schließt, ist dann auch die zweite Vermittlung des Gegensatzes. Wir sahen früher den Gegensatz in dem Kampfe der Patrizier gegen die Plebejer; jetzt gibt er sich die Form partikulärer Interessen gegen die patriotische Gesinnung, und der Sinn für den Staat hält diesen Gegensatz nicht mehr im notwendigen Gleichgewicht. Es erscheint vielmehr jetzt neben den Kriegen um Eroberung, Beute und Ruhm das fürchterliche Schauspiel der bürgerlichen Unruhen in Rom und der einheimischen Kriege.

Aus Asien ward Luxus und Schwelgerei nach Rom gebracht. Der Reichtum wurde als Beute empfangen und war nicht Frucht der Industrie und rechtschaffener Tätigkeit, so wie die Marine nicht aus dem Bedürfnis des Handels, sondern zum Zwecke des Krieges entstanden war. Der römische Staat, auf Raub seine Mittel gründend, hat daher auch um den Anteil an der Beute sich entzweit. Denn die erste Veranlassung zur ausbrechenden Zwistigkeit im Innern war die Erbschaft des Attalus, Königs von Pergamus, der seine Schätze dem römischen Staate vermacht hatte. Tiberius Gracchus trat mit dem Vorschlage auf, sie unter die römischen Bürger zu verteilen; ebenso erneuerte er die licinischen Ackergestze, die bei der herrschenden Übermacht einzelner Individuen ganz und gar vernachlässigt worden waren. Sein Hauptaugenmerk war, den freien Bürgern zu einem Eigentum zu verhelfen und Italien, statt mit Sklaven, mit Bürgern zu bevölkern. Dieser edle Römer unterlag indessen der habsüchtigen Nobilität, denn die römische Verfassung konnte nicht mehr durch die Verfassung selbst gerettet werden. Cajus Gracchus, der Bruder des Tiberius, verfolgte denselben edlen Zweck, den sein Bruder gehabt hatte, teilte aber dasselbe Schicksal.

Das Verderben nahm nun ungehemmt seinen Lauf; da kein allgemeiner und in sich wesentlicher Zweck für das Vaterland mehr vorhanden war, so mußten die Individualitäten und die Gewalt herrschend werden. Die ungeheure Verdorbenheit Roms offenbart sich im Kriege mit Jugurtha von Numidien, der

durch seine Bestechungen den Senat gewonnen hatte und so ungestraft sich die größten Gewalttätigkeiten und Verbrechen erlaubte. Eine allgemeine Aufregung erhielt Rom durch den Kampf gegen die den Staat bedrohenden Cimbern und Teutonen. Mit großer Anstrengung wurden die letzteren in der Provence bei Aix, die anderen in der Lombardei an der Etsch, durch Marius, den Besieger des Jugurtha, vernichtet. Weiter sind die Gegensätze zwischen den Lateinern und den Bundesgenossen in Italien wichtig; diese empörten sich, weil man ihnen auf ihr Verlangen das römische Bürgerrecht nicht einräumen wollte; und während die Römer noch in Italien selbst den Kampf gegen eine ungeheure Macht zu bestehen hatten, erhielten sie die Nachricht, daß auf den Befehl des Mithridates 80000 Römer in Kleinasien den Tod gefunden hatten. Mithridates war König von Pontus, beherrschte Kolchis und die Länder des Schwarzen Meeres bis zur Taurischen Halbinsel und konnte auch die Völkerschaften des Kaukasus, von Armenien, Mesopotamien und einem Teil von Syrien, durch seinen Schwiegersohn Tigranes, gegen Rom aufbieten. Sulla, der schon im Bundesgenossenkriege das römische Heer angeführt hatte, besiegte ihn. Athen, das bis jetzt verschont geblieben war, wurde belagert und eingenommen, aber der Väter wegen, wie Sulla sich ausdrückte, nicht zerstört. Dieser kehrte dann nach Rom zurück, bezwang die Volkspartei unter Marius und Cinna, eroberte die Stadt und ordnete methodische Ermordungen angesehener Römer an. 40 Senatoren und 1600 Ritter opferte er seinem Ehrgeize und seiner Herrschsucht.

Mithridates war zwar besiegt, aber nicht überwunden und konnte den Krieg von neuem beginnen. Zu gleicher Zeit stand Sertorius, ein vertriebener Römer, in Spanien auf, kämpfte dort acht Jahre hindurch und kam nur durch Verräterei um. Der Krieg gegen Mithridates wurde durch Pompejus beendigt; der König von Pontus ermordete sich, nachdem seine Hilfsquellen erschöpft waren. Gleichzeitig ist der Sklavenkrieg in Italien. Eine große Menge Gladiatoren und Bergbewohner hatten sich unter Spartacus versammelt, erlagen aber dem Crassus. Zu dieser Verwirrung kam noch die allgemeine Seeräuberei, die Pompejus durch große Anstalten schnell unterdrückte.

Auf die Periode der festen Gewalt und der Überwältigung

war so eine Zeit der inneren Auflösung gefolgt, die viel gefährlicher war als der Gegensatz gegen äußere, konstituierte Reiche. In diesen Stürmen der Bürgerkriege stehen Individuen an der Spitze, die ein Übergewicht haben, teils erworben durch militärische Macht, teils durch den Bund mit dem schlechten Volk. Das Hauptinteresse dreht sich um solche große Individualitäten, die wie in den Zeiten des Verfalls von Griechenland nach Alexander zu Hauptfiguren werden; wir haben deren in Demetrius Poliorketes, Kleomenes und Agis gesehen. Ihnen entsprechen in Rom zunächst die hochherzigen Gracchen, denen auch die Feinde die reinsten Absichten nicht absprechen konnten. Hierher gehört ferner die Härte des Marius, die Größe des Pompejus, die Charaktere eines Cäsar und Cicero. Die Plutarchischen Lebensbeschreibungen sind auch hier wieder vom größten Interesse. Aus der Zerrüttung des Staates, welcher keinen Halt noch Festigkeit mehr in sich hatte, sind diese kolossalen Individualitäten hervorgegangen, mit dem Bedürfnis, die Einheit des Staates herzustellen, die in der Gesinnung nicht mehr vorhanden war. Ihr Unglück ist, daß sie das Sittliche nicht rein bewahren können; denn, was sie tun, ist gegen das Vorhandene gerichtet und Verbrechen. Selbst die Edelsten, die Gracchen, sind nicht bloß der äußeren Ungerechtigkeit und Gewalt unterlegen, sondern auch der eigenen Ungerechtigkeit, indem sie gezwungen wurden, das, wofür sie lebten, mit Füßen zu treten. Aber was diese Individuen wollen und tun, hat die höhere Berechtigung des Weltgeistes für sich und muß endlich den Sieg davontragen.

Von den furchtbaren inneren Kämpfen, die diese Gestalten durchzumachen hatten, gibt Plutarch anschauliche Bilder: Hannibal, der einen Redner vom Rednerstuhle hinunterreißen muß, weil er seinen Frieden zu schmählich findet, Marius, der Sieger, der auf den Ruinen Karthagos einsam sitzt, Cäsar, der in der Nacht stundenlang am Rubicon auf und ab geht, das Schicksal der Welt erwägend. Solche Anschauungen geben die Vorstellungen von dem, was der Mensch ertragen kann.

Man sieht leicht, daß in diesem Zustande der allgemeinen Auflösung die Verfassung mehr nominal war. Das sogenannte Volk wollte an den Plünderungen Asiens Anteil haben und erhielt ihn durch die Largitionen, die jeder zu willkürlichen

Zwecken gebrauchen konnte. An Stelle der Gesinnung der Gesamtheit trat die Partikularität; das Volk machte sich von der Anhänglichkeit an den Staat los, der durch innere Zerrüttung und Sittenlosigkeit mit dem Verfall bedroht war. Bei alledem herrschte ein so fester Zusammenhang, daß dennoch das Reich fortbestand. Wir sehen so die fürchterlichsten, gefährlichsten Mächte gegen Rom auftreten, aber die Militärmacht dieses Staates trägt über alle den Sieg davon. Die Feldherren und Heere tun sich momentan zusammen, siegen und sichern das Ganze. Schließlich bringt Cäsar das ungeheure Auseinander zusammen.

Bei dem gänzlichen Mangel an der Idee einer Organisation des großen Reiches konnte der Senat die Autorität der Regierung nicht behaupten. Die Herrschaft war abhängig gemacht vom Volk, das jetzt nur Pöbel war und mit Korn aus den römischen Provinzen ernährt werden mußte. Die römischen Bürger schließen sich an Individuen an, die ihnen schmeicheln und dann in Faktionen auftreten, um die Herrschaft von Rom zu erringen. So sehen wir in Pompejus und Cäsar die beiden Glanzpunkte Roms einander gegenübertreten, auf der einen Seite Pompejus mit dem Senat und darum scheinbar als Verteidiger der Republik, auf der andern Cäsar mit seinen Legionen und der Überlegenheit des Genies. Dieser Kampf zwischen den zwei mächtigsten Individualitäten konnte sich nicht zu Rom auf dem Forum entscheiden. Cäsar bemächtigte sich nacheinander Italiens, Spaniens, Griechenlands, schlug seinen Feind bei Pharsalus, 48 v. Chr., aufs Haupt, versicherte sich Asiens und kehrte so als Sieger nach Rom zurück.

Die demokratische Verfassung konnte in Rom nicht mehr bewahrt, sondern nur scheinbar gehalten werden. Cicero, der sich durch sein großes Rednertalent viel Ansehen verschafft hatte, durch seine Gelehrsamkeit viel galt, setzt den Zustand des Verderbens der Republik immer in die Individuen und ihre Leidenschaften. Er reflektiert über den Staat, und doch ist bei ihm keine Einsicht in das Wesen desselben vorhanden, da er noch glaubte, die damaligen Formen seien fähig, den Staat zusammenzuhalten. Plato, dem Cicero nachahmen wollte, hatte das vollkommene Bewußtsein, daß der athenische Staat, wie er sich ihm darstellte, nicht bestehen konnte, und entwarf

so nach seinen Ansichten eine vollkommene Staatsverfassung; Cicero hingegen denkt nicht daran, daß es unmöglich sei, die römische Republik länger zu erhalten, und sucht für sie immer nur eine momentane Nachhilfe; über die Natur des Staates und namentlich des römischen hat er kein Bewußtsein, und er, der Vater des Vaterlandes, hat auch nicht weiter gesehen, als daß er das Heil desselben von besonderen Personen erwartet, auf denen es ruhen soll, und daß er andere Personen für das Verderben des Vaterlandes verantwortlich macht. Auch Cato sagt von Cäsar: „Seine Tugenden sollen verflucht sein, denn sie haben mein Vaterland ins Verderben gestürzt.“ Aber es ist nicht die Zufälligkeit Cäsars, was die Republik gestürzt hat, sondern die Notwendigkeit. Unmöglich konnte die Republik in Rom länger bestehen. Besonders aus Ciceros Schriften selber kommt man zu dieser Anschauung. Man muß bei ihm lesen, wie alle Staatsangelegenheiten tumultuarisch mit den Waffen in der Hand, durch den Reichtum und die Macht der Vornehmen auf der einen Seite und durch einen Haufen Gesindels auf der anderen entschieden wurden.

Das römische Prinzip war ganz auf die Herrschaft und Militärgewalt gestellt: es hatte keinen geistigen Mittelpunkt in sich zum Zweck, zur Beschäftigung und zum Genusse des Geistes. Der patriotische Zweck, den Staat zu erhalten, hört auf, wenn der subjektive Trieb der Herrschaft zur Leidenschaft wird. Die Bürger wurden dem Staate fremd, denn sie fanden keine objektive Befriedigung darin, und auch die besonderen Interessen nahmen nicht die Richtung wie bei den Griechen, die dem beginnenden Verderben der Wirklichkeit gegenüber noch die größten Kunstwerke in der Malerei, Plastik und Dichtkunst hervorbrachten und besonders die Philosophie ausbildeten. Die Kunstwerke, welche die Römer aus Griechenland von allen Seiten herbeischleppten, waren nicht ihre eigenen Erzeugnisse, der Reichtum war nicht Frucht ihrer Industrie wie in Athen, sondern er war zusammengeraubt. Eleganz, Bildung war den Römern als solchen fremd; von den Griechen suchten sie dieselbe zu erhalten, und zu diesem Zwecke wurde eine große Masse von griechischen Sklaven nach Rom geführt. Delos war der Mittelpunkt dieses Sklavenhandels, und an einem Tage sollen daselbst bisweilen 10000 Sklaven gekauft worden sein. Griechische

Sklaven waren die Dichter, die Schriftsteller der Römer, die Vorsteher ihrer Fabriken, die Erzieher ihrer Kinder. In der Republik war somit kein Halt mehr, der nur noch im Willen eines einzigen Individuums konnte gefunden werden.

3. Das Kaisertum.

Die römische Weltherrschaft wurde so einem einzigen zuteil. Diese wichtige Veränderung muß nicht als etwas Zufälliges angesehen werden, sondern sie war notwendig und durch die Umstände bedingt. Indem Cäsar seine Partikularität über die vielen Willküren gestellt, Rom von den vielen niedrigen und kleinlichen Partikularitäten gereinigt und sich an ihre Spitze gesetzt hat, hat er das Notwendige getan. Die Partikularitäten lassen sich nur auflösen entweder durch Gewalt oder durch die Aufhebung im Geiste. Cäsar, der als ein Muster römischer Zweckmäßigkeit aufgestellt werden kann, der mit richtigstem Verstande seine Entschlüsse faßte und sie aufs tätigste und praktischste, ohne weitere Leidenschaft, zur Ausführung brachte, Cäsar hat weltgeschichtlich das Rechte getan, indem er die Vermittlung und die Art und Weise des Zusammenhaltes, der notwendig war, hervorbrachte. Dies aber hat er erreicht nicht in Rom oder der Umgegend Roms durch Bürgerkrieg wie Sulla, nicht durch den Kampf der Faktionen, sondern durch siegreiche Kämpfe, in denen er die römische Welt in allen ihren Teilen eroberte. Sich gegenüber hatte er freilich die Republik, aber eigentlich nur ihren Schatten; denn machtlos war alles, was von der Republik noch übrig war. Nicht dem Staate, sondern einer Partei trat er entgegen, an deren Spitze der Senat stand. Dieser hatte alle Mittel in Händen, die Sache der Republik gut zu führen; aber es gab bei ihm nur einen leeren Formalismus, und das Vorherrschende war die Partikularität. Der Senat diente nur zum Vorwande der Gesinnung. Pompejus und alle die, welche auf seiten des Senats waren, haben ihre dignitas, auctoritas, die partikuläre Herrschaft, als Macht der Republik emporgehalten, von der also nur noch der Name, der Titel übrig war, unter dessen Flügel alle kleinen Faktionisten, die Mittelmäßigkeit, die des Schutzes bedurfte, sich geflüchtet hatten.

Cäsar hat dem leeren Formalismus dieses Titels ein Ende gemacht, sich zum Herrn erhoben und den Zusammenhalt der römischen Welt durch die Gewalt gegen die Partikularität durchgesetzt.

Cäsar hat zweierlei getan: er hat den inneren Gegensatz beschwichtigt und zugleich einen neuen nach außen hin aufgeschlossen. Denn die Weltherrschaft war bisher nur bis an den Kranz der Alpen gedrungen, Cäsar aber eröffnete einen neuen Schauplatz für die Weltgeschichte; er gründete das Theater, das jetzt der Mittelpunkt der Weltgeschichte werden sollte. Er hat Gallien erobert, Britannien berührt und vornehmlich Germanien aufgeschlossen und so eine neue Welt entdeckt. Das eigentliche Prinzip der römischen Herrschaft geht bis an die Alpen; Cäsar hat ein weiteres aufgestellt, das über die Alpen hinausgeht. Dann hat er sich an die Spitze der römischen Welt gestellt und sich zum Herrscher der Welt gemacht.

Trotzdem sehen wir, daß die edelsten Männer Roms dafürhalten, die Herrschaft Cäsars sei etwas Zufälliges, und der ganze Zustand desselben sei an seine Individualität gebunden: so Cicero, so Brutus und Cassius; sie glaubten, wenn dies *eine* Individuum entfernt sei, so sei auch von selbst die Republik wieder da. Durch diesen merkwürdigen Irrtum befangen, ermordeten *Brutus*, ein höchst edles Individuum, und *Cassius*, tatkräftiger als Cicero, den Mann, dessen Tugenden sie schätzten. Unmittelbar darauf aber zeigte es sich, daß nur einer den römischen Staat leiten könne, und nun mußten die Römer daran glauben; wie denn überhaupt eine Staatsumwälzung gleichsam im Dafürhalten der Menschen sanktioniert wird, wenn sie sich wiederholt. Es mußte solche große Veränderung zweimal geschehen, indem einmal leicht für keinmal gilt, mit dem zweiten Male aber das erste bestätigt wird. So mußte nach Cäsar *Augustus* in gleicher Weise sich der Herrschaft bemächtigen, wie auch Napoleon zweimal entthront werden mußte und man die Bourbonen zweimal vertrieben hat. Durch die Wiederholung wird das, was im Anfang nur als zufällig und möglich erschien, zu einem Wirklichen und Bestätigten.

Die römische Herrschaft war so interesselos, daß der große Übergang in das Kaisertum an der Verfassung fast

nichts änderte. Nur die Volksversammlungen paßten nicht mehr und verschwanden. Augustus riß die Gewalt an sich, ließ aber die Form der Verfassung bestehen, da diese an sich etwas Substanzloses war. Die Herrschaft war daraus entwichen, und nur eine Willkür übte er aus. Der Kaiser war der princeps unter den Senatoren, aber er war der Alleinherrscher, und zwar durch das einfache Mittel der Legionen, die er in der Nähe hatte, und durch die er auch die entfernten, die ihm abgeneigt waren, im Zaum hielt. Nur durch die Furcht vor den Legionen und Prätorianern konnte ein Imperator herrschen. Zugleich war der Kaiser Zensor, Konsul, Tribun: er vereinigte alle diese dem Namen nach noch bleibenden Würden in sich. Die Staatsangelegenheiten wurden zwar vor den Senat gebracht, und der Kaiser erschien nur wie ein anderes Mitglied, aber der Senat mußte gehorchen. Im Anfange hatte die auctoritas des Senats noch einige Macht; später ward ihm auch diese genommen. Wer im Senate dem Kaiser widersprach, wurde mit dem Tode bestraft und sein Vermögen konfisziert. Es geschah daher, daß die, welche schon dem gewissen Tode entgegensahen, sich selbst töteten, um der Familie doch wenigstens das Vermögen zu erhalten. Am meisten war Tiberius den Römern, und zwar wegen seiner Verstellungskunst, verhaßt; er wußte die Schlechtigkeit des Senats sehr gut zu benutzen, um aus der Mitte desselben die, welche er fürchtete, zu verderben. Einige Male wollte der Senat sich wiederum Ansehen verschaffen, indem er Kaiser ernannte; aber diese konnten sich entweder gar nicht halten, oder nur dadurch, daß sie die Prätorianer durch Geschenke gewannen. Die Wahl der Senatoren und die Bildung des Senats war ohnehin ganz der Willkür des Kaisers überlassen.

Die politischen Institutionen waren in der Person des Kaisers vereinigt, kein sittlicher Zusammenhalt war mehr vorhanden, der Wille des Kaisers stand über allem, vor ihm war alles gleich. Die Freigelassenen, welche den Kaiser umgaben, waren oft die Mächtigsten des Reiches; denn die Willkür läßt keinen Unterschied gelten. Die Kaiser herrschten durch die Prätorianer; sie waren aber auch von ihnen abhängig. Es dauerte nicht lange, so kamen die Legionen zum Bewußtsein ihrer Wichtigkeit. Die Prätorianer setzten Regenten ein und ab, und wie sie

bedienten sich dann auch die übrigen Legionen derselben Freiheit. Im Anfang bewiesen sie noch einige Ehrfurcht vor der Familie des Cäsar Augustus, später aber wählten die Legionen ihre Feldherren, und zwar solche, die sich ihre Zuneigung und Gunst teils durch Tapferkeit und Verstand, teils auch durch Geschenke und Nachsicht in Hinsicht der Disziplin erworben hatten. Die Kaiser haben sich bei ihrer Macht ganz naiv verhalten und sich nicht auf orientalische Weise mit Macht und Glanz umgeben. Wir finden bei ihnen Züge der Einfachheit, die erstaunen machen. So z. B. schreibt Augustus an Horaz einen Brief, worin er ihm den Vorwurf macht, daß er noch kein Gedicht an ihn gerichtet habe, und ihn fragt, ob er denn glaube, daß ihm das bei der Nachwelt Schande machen würde.

In dem Individuum des Imperators ist die partikuläre Subjektivität zur völlig maßlosen Wirklichkeit gekommen. Der Geist ist ganz außer sich gekommen, indem die Endlichkeit des Seins und des Wollens zu einem Unbeschränkten gemacht ist. Der Wille des Kaisers hat keine Grenze, als daß er Mensch war. Seine Willkür also hat nur eine Grenze, die Grenze alles Menschlichen, den Tod; und selbst der Tod ist zu einem Schauspielstück geworden. So ist Nero einen Tod gestorben, der für den edelsten Helden wie für den resigniertesten Menschen ein Beispiel sein kann. Sonst gab es für den Herrscher keine Rechte, keine Pflichten, keine Sittlichkeit: Willkür und Leidenschaft lenken ihn, er ist das Schicksal für alle. Diese Kaiser stellen das Außersichgekommensein des Geistes dar, die wissende, wollende, unbeschränkte Endlichkeit. Die partikuläre Subjektivität in ihrer völligen Losgebundenheit hat keine Innerlichkeit, kein Vor- noch Rückwärts, keine Reue, noch Hoffnung, noch Furcht, keinen Gedanken, — denn alles dieses enthält feste Bestimmungen und Zwecke; hier aber ist alle Bestimmung völlig zufällig. Sie ist die Begierde, die Lust, die Leidenschaft, der Einfall, kurz die Willkür in ihrer gänzlichen Unbeschränktheit. An dem Willen anderer hat sie so wenig eine Schranke, daß vielmehr das Verhältnis von Willen zu Willen das der unbeschränkten Herrschaft und Knechtschaft ist. So weit die Menschen wissen auf der bekannten Erde ist kein Wille, der außer dem Willen des Imperators läge. Die Stellung der römischen Imperatoren

ist einzig in ihrer Art. Alles ist ihnen möglich, jeder Einfall wird ausgeführt, jeder Genuß ist ihnen nur ein vorübergehender, und neue werden gesucht, um neue zu erwecken. Wenn gerade ein guter Herrscher war, so war das ein glücklicher Zufall, der spurlos vorübergeht und den Zustand läßt, wie er ist. Auf das Konkrete kommt es bei ihnen nicht an, sie haben nur zu wollen, einerlei ob gut oder schlecht. Daher ist unter dieser Herrschaft alles in Ordnung; denn wie es ist, so ist es in Ordnung, und die Herrschaft fordert nur, daß alles mit ihr in Einklang sei, sie besteht darin, daß alles in Harmonie mit dem Einen stehe. Das Konkrete der Charaktere der Imperatoren ist darum selbst von keinem Interesse. So hat es Kaiser von edlem Charakter und edlem Naturell gegeben, die sich durch ihre Bildung besonders auszeichneten; Titus, Trajanus, die Antonine sind als solche, gegen sich selbst höchst strenge Charaktere bekannt. Aber auch sie haben keine Veränderung im Staate hervorgebracht; nie ist bei ihnen die Rede davon gewesen, dem römischen Volke eine Organisation des freien Zusammenlebens zu geben, sondern sie bleiben etwas Partikuläres. Die Festigkeit dieser Partikularitäten ist so groß, daß Tugend und Laster gleichgültig erscheinen. Es ist alles in Ordnung, wie es auch ist; denn die bloße Endlichkeit ist Zweck. Die Individuen befinden sich hier auf einem Standpunkte, wo sie gleichsam nicht handeln, weil kein Gegenstand als Widerstand ihnen entgegentritt; sie haben nur zu wollen, gut oder schlecht, und so ist es. Auf die ruhmwürdigen Kaiser Vespasian und Titus folgte der roheste und verabscheuungswürdigste Tyrann Domitianus; dennoch heißt es bei den römischen Geschichtschreibern, daß die römische Welt unter ihm ausgeruht habe. Jene einzelnen Lichtpunkte haben also nichts geändert; das ganze Reich unterlag dem Drucke der Abgaben wie der Plünderung, Italien wurde entvölkert, die fruchtbarsten Länder lagen unbebaut. Dieser Zustand lag wie ein Fatum über der römischen Welt.

Das Römische Reich ist zur Zeit der Imperatoren weit ausgedehnt, zum Teil durch ihr Verdienst. Es schien nichts mehr zu sein, woher dem Reiche Gefahr drohen könnte. Und in dem ungeheuren Reiche steht Einer, der alles in sich zusammenfaßt. Diesem Einen stehen die Individuen als

Privatpersonen gegenüber, als eine unendliche Masse von Atomen. Die Individuen waren durchaus gleich (die Sklaverei machte nur einen geringen Unterschied) und ohne irgendein politisches Recht. Schon nach dem Bundesgenossenkriege wurden die Bewohner von ganz Italien den römischen Bürgern gleichgesetzt, und unter Caracalla wurde aller Unterschied zwischen den Untertanen des ganzen Römischen Reiches aufgehoben; alle werden Bürger Roms. Bei dieser Gleichheit der Bürger aber existiert die Tyrannei dauernd; ja, der Despotismus ist es, der die Gleichheit einführt. Diese erhält auch die Bestimmung der Freiheit, aber nur der abstrakten und der des Privatrechts. Das Privatrecht entwickelt und vollendet diese Gleichheit. Das Prinzip der abstrakten Innerlichkeit, das wir in dem römischen Volksgeiste beobachtet haben, realisiert sich nun in dem Begriffe der Person im Privatrecht. Das Privatrecht nämlich ist dies, daß die Person als solche gilt, in der Realität, welche sie sich gibt, — im Eigentum. Der lebendige Staatskörper und die römische Gesinnung, die als Seele in ihm lebte, ist nun auf die Vereinzelung des toten Privatrechts zurückgebracht. Es ist der Stolz der Einzelnen, absolut zu gelten als Privatpersonen, — denn das Ich erhält unendliche Berechtigung; aber der Inhalt derselben und das Meinige ist nur eine äußerliche Sache, und die Ausbildung des Privatrechts, welches dieses hohe Prinzip einführte, war mit der Verwesung des politischen Lebens verbunden. Wie, wenn der physische Körper verwest, jeder Punkt ein eigenes Leben für sich gewinnt, welches aber nur das elende Leben der Würmer ist, so hat sich hier der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst. Solcher Zustand ist jetzt das römische Leben: wir sehen keinen politischen Körper mehr, sondern einen Herrscher und sonst nur Privatpersonen. Der politische Körper ist ein faulender Leichnam, der voller stinkender Würmer ist, und diese Würmer sind die Privatpersonen. Übrigens aber liegt der persönlichen Freiheit dieses römische Privatrecht zugrunde.

Der Kaiser herrschte, regierte aber nicht; es fehlte zwischen ihm und dem Volke eine feste, rechtliche und sittliche Mitte, d. i. eine Organisation des Staates, das Band einer Verfassung, die eine Ordnung für sich berechtigter Kreise des Lebens in den Gemeinden und Provinzen bildet, die für

das allgemeine Interesse tätig, auf die allgemeine Staatsverwaltung einwirken. So waren der Willkür die Zügel freigelassen. Es bestehen zwar Kurien in den Städten, aber sie sind bedeutungslos oder werden nur als Mittel gebraucht, die einzelnen zu drücken und ordnungsmäßig auszuplündern. Die Untertanen waren nicht berechtigt; überall herrschte passive oder aktive Erpressung. An eine Organisation und vernünftige Bestimmung des Reichs hat selbst kein Antonin gedacht. Im frühen Rom gab es ein gemeinsames Interesse, das aber das Außersichhinausgehen in sich trug. Jetzt war Rom haltungslos und faul in sich.

Was also vor dem Bewußtsein der Menschen stand, war auf der einen Seite das Fatum und die abstrakte Allgemeinheit der Herrschaft, auf der anderen die individuelle Abstraktion, die Person, welche die Bestimmung enthält, daß das Individuum an sich etwas sei, nicht nach seiner Lebendigkeit, nach einer erfüllten Individualität, sondern als abstraktes Individuum. So waren die Menschen entweder im Bruch mit dem Dasein oder ganz dem sinnlichen Dasein hingegeben. Sie hatten keinen Halt an dem Vaterlande oder einer solchen sittlichen Einheit, sondern sie waren allein darauf verwiesen, sich in das Fatum zu ergeben und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen, welche sie denn entweder in der Freiheit des Gedankens oder in dem unmittelbaren sinnlichen Genuß suchten. Doch auch die Verhältnisse des sinnlichen Daseins fielen dem Verderben anheim. Eine geordnete Industrie gab es bei den Römern nicht. Der Ackerbau war nur in den Händen weniger Großer, die durch ihre Sklaven ihre weitausgedehnten Landgüter bebauten. Diese Zustände trugen sehr zur Entvölkerung Italiens bei. Eine hauptsächliche Art, zu Vermögen zu kommen, war die Erbschaft, durch die sich das Vermögen in der Familie fortpflanzte. Indessen herrschte doch infolge der Testierfreiheit die größte Willkür in der Übertragung des Vermögens, und Erbschaftserschleichungen waren gang und gäbe. Familienliebe hatte keinen Einfluß, weil es keine gab; und wo sie fehlt, gibt es keine Sittlichkeit. Das in sich zurückgedrängte Individuum fand seine Bestimmung entweder darin, sich die Mittel des Genusses zu verschaffen, indem es um die Gunst des Kaisers warb oder zu Gewalttätigkeit, List und Erb-

schleicherei seine Zuflucht nahm, oder es suchte seine Beruhigung in der Philosophie, die allein noch etwas Festes und Anundfürsichseiendes zu geben vermochte: denn die Systeme jener Zeit, der Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, obgleich in sich entgegengesetzt, gingen doch auf dasselbe hinaus, nämlich, den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen alles, was die Wirklichkeit darbietet. Jene Philosophien waren daher unter den Gebildeten sehr ausgebreitet, sie bewirkten die Unerschütterlichkeit des Menschen in sich selbst durch das Denken, die Tätigkeit, die das Allgemeine hervorbringt. Aber diese innerliche Versöhnung durch die Philosophie war selbst nur eine abstrakte, in dem reinen Prinzip der Persönlichkeit; denn das Denken, das als reines sich selbst zum Gegenstand machte und sich versöhnte, war vollkommen gegenstandslos, und die Unerschütterlichkeit des Skeptizismus machte die Zwecklosigkeit selbst zum Zweck des Willens. Die Philosophie hat nur die Negativität alles Inhalts gewußt und ist der Rat der Verzweiflung gewesen für eine Welt, die nichts Festes mehr hatte. Sie konnte den lebendigen Geist nicht befriedigen, der nach einer höheren Versöhnung verlangte.

In diese letzte Periode des Römischen Reiches fällt die Berührung mit dem welthistorischen Volke, durch das es untergeht. Sein Untergang aber hat genauer drei Bestimmungen. Erstens trägt es sein eigenes Verderben in sich, das darin besteht, daß es sich in sich zurückzieht und bei bloßen Privatinteressen und Privatlust stehen bleibt. Das Römische Reich ist in sich bis zu der Alleinherrschaft eines Diesen fortgegangen, zu einem Unvernünftigen, Trockenen, Abstrakten, einer Ordnung, die nichts als Ordnung und ohne Vernunft, einer Herrschaft, die nichts weiter als Herrschaft und ohne sittlichen Inhalt ist. Deshalb sind die anderen außer dem Alleinherrscher nur Untertanen, abstrakte Personen, die nur in rechtlichen Verhältnissen stehen. Das Ganze ist ein Geistloses, eine wesenlose Erscheinung, ein Leichnam, in dem viele Bewegung ist, aber von Würmern. Alle Mächte des Privatinteresses, Habsucht und alle Laster sind losgebunden. Das zweite ist, daß der Geist sich in sich als in ein Höheres zurückzieht; das geschieht einerseits durch die Philosophie, von der wir eben gesprochen haben, ander-

seits durch das Christentum. Beide unterminieren das Bestehende und sind das Revolutionäre gegen das römische Wesen. Sie sind aber und das Christentum besonders nicht bloß das Negative, sondern auch das Positive, woraus das folgende welthistorische Prinzip hervorgeht. Das dritte schließlich ist der Untergang, wie er von außen kommt. Er wird bewirkt durch nordische und östliche Barbaren der Völkerwanderung, die wie ein Strom sich über das Römische Reich ergießen, das ihnen keinen Damm mehr entgegenstellen kann.

Dritter Abschnitt.

Das Christentum.

1. Die geistesgeschichtlichen Grundlagen.

a) Das Christentum und das abendländische Prinzip.

Das Bedürfnis und die Elemente eines anderen Zustandes der Welt liegen in den geschilderten Verhältnissen. Gegen die inhaltleere Ordnung, gegen diese Endlichkeit hat sich das Subjekt aufgetan. Der Geist ist schlechthin außer sich, und so regiert er die Welt; der absolute Grund ist zu dieser Ordnung geworden, er ist also auch in ihr gegeben. Unter Augustus selbst, unter diesem vollkommen einfachen Herrscher der partikulären Subjektivität ist das Gegenteil. die Unendlichkeit erschienen, aber so, daß sie das Prinzip der für sich seienden Endlichkeit in sich schließt. Die christliche Religion, diese entscheidende Angelegenheit der Weltgeschichte, ist aufgetreten.

Es ist bemerkt worden, daß Cäsar die neue Welt nach ihrer realen Seite eröffnete; nach ihrer geistigen und inneren Existenz tat sie sich unter Augustus auf. Beim Beginn des Kaisertums, dessen Prinzip wir als die zur Unendlichkeit gesteigerte Endlichkeit und partikuläre Subjektivität erkannt haben, ist in demselben Prinzip der Subjektivität das Heil der Welt geboren worden; nämlich als ein dieser Mensch, in abstrakter Subjektivität, aber so, daß umgekehrt die Endlichkeit nur die Form seiner Erscheinung ist, deren Wesen und Inhalt vielmehr die Unendlichkeit, das absolute Fürsichsein ausmacht. Die römische Welt, wie sie beschrieben worden, in ihrer Ratlosigkeit und in dem Schmerz des von Gott Verlassenseins hat den Bruch mit der Wirklichkeit und die gemeinsame Sehnsucht nach einer Befriedigung, die nur im Geiste innerlich erreicht werden kann, hervorgetrieben

und den Boden für eine höhere geistige Welt bereitet. Sie war das Fatum, das die Götter und das heitere Leben in ihrem Dienst erdrückte, und die Macht, die das menschliche Gemüt von aller Besonderheit reinigte. Ihr ganzer Zustand gleicht daher der Geburtsstätte und ihr Schmerz den Geburtswehen von einem anderen höheren Geist, der mit der christlichen Religion geoffenbart worden. Dieser höhere Geist enthält die Versöhnung und die Befreiung des Geistes, indem der Mensch das Bewußtsein vom Geiste in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit erhält. Das absolute Objekt, die Wahrheit, ist der Geist, und weil der Mensch selbst Geist ist, so ist er sich in diesem Objekte gegenwärtig und hat so in seinem absoluten Gegenstande das Wesen und sein Wesen gefunden. Damit aber die Gegenständlichkeit des Wesens aufgehoben werde und der Geist bei sich selber sei, muß die Natürlichkeit des Geistes, worin der Mensch ein besonderer und empirischer ist, negiert werden, damit das Fremdartige getilgt werde und die Versöhnung des Geistes sich vollbringe.

Es kann hier nicht bewiesen werden, was wahrhafte Religion und Idee Gottes sei, sondern nur das Erscheinende oder die Notwendigkeit ihres Erscheinens zu dieser Zeit, dies, daß die Zeit erfüllt war.

Die wahrhafte Idee ist die an und für sich seiende Allgemeinheit, die nur in dem Gedanken ist, aber nicht das Abstrakte, das leere absolute Wesen, sondern innerlich in sich so bestimmt, daß die Negativität zugleich absolut, oder daß die Form sei, aber als unendliche Form. Gott ist nach dieser Idee der Eine; dies ist das Abstrakte. Die konkreten Bestimmungen in diesem Einen sind die Eigenschaften; diese haben aber selbst nur besonderen Inhalt, z. B. Allmacht, Allgüte usf. Sie sind zwar kein sinnlich Besonderes, aber sie erfüllen doch das Subjekt nicht. Darum geben die Orientalen ihren Göttern sehr viele Namen; es ist ein Versuch, das Unendliche zu erschöpfen. Aber alle diese vielen Bestimmungen erfüllen es doch nicht. Die wahrhafte Fülle, wenn sie gefaßt wird, ist nur immer wieder der Eine; diese Bestimmung allein ist erschöpfend, weil sie nicht ein Besonderes, sondern ein in sich Zurückgekehrtes ist, die also den Gedanken nicht außer sich hinausschickt, sondern in

sich zurückgeht, in das Fürsichsein. Dieses Fürsichsein ist die unendliche Fülle, die Bestimmtheit in sich selbst, nicht leere absolute unendliche Bestimmtheit, sondern beides, Fülle und Bestimmtheit, eben dadurch, daß sie dies Zurückkehren ist aus dem Hinausschicken, aus dem sich auf ein anderes Beziehen. Diese Fülle ist die der Idee. Sie besondert sich, bringt sich als anderes ihrer selbst hervor, verliert sich aber in diesem Anderen nicht, sondern setzt dieses als Nicht-anderes und kehrt so in sich zurück.

Wir kennen diese Bewegung der Idee in vielen Formen, z. B. in der Empfindung: da heißt sie Liebe. Ich gehe in ein Anderes auf, bin nicht bei mir, und indem ich darin mein Wissen und Wollen habe, so bin ich es doch selbst und bin darin bei mir selbst. Ein höherer Ausdruck dieser Idee ist das, was wir Geist nennen; seinen Inhalt bildet, was wir eben dargestellt haben.

Dieser Inhalt nun ist als Lehre der christlichen Kirche in der Dreieinigkeit vorhanden. Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hieher und von daher geht die Geschichte. In dieser Religion sind alle Rätsel gelöst, alle Mysterien offenbar geworden; die Christen wissen von Gott, was er ist, insofern sie wissen, daß er dreieinig ist. Die eine Weise, dies zu wissen, ist die des Glaubens; die andere ist die des Gedankens, der die Wahrheit kennt und so Vernunft ist. Zwischen beiden ist der Verstand, der das Festhalten der Unterschiede ist. Wer von Gott nicht weiß, daß er dreieinig ist, der weiß nichts vom Christentum. Daß Christus moralisch usw. gewesen sei, das wissen auch die Mohammedaner.

Nun kann die christliche Religion aufgefaßt werden nach ihrem Anfange; so ist sie ein Vergangenes, Aufbewahrtes. In Wahrheit aber ist sie ein Gegenwärtiges, in dem sich der Geist fortwährend ergründet. Es kommt also nicht darauf an, ob in der Bibel ausdrücklich steht, daß Gott dreieinig ist; das wäre Buchstabe. Der Geist der Kirche aber ist der wirkliche, wirksame Geist, und so ist das, was in der Bibel steht, als vorher Gewußtes noch nicht das Wahrhafte. Es ist die Kirche, die dieses Gewußte erkannt, der Geist der Wahrheit, der sich zum bestimmten Bewußtsein aus sich selbst

gebracht hat. Der Verstand aber weiß weder von dem Glauben noch von der Vernunft etwas.

Es ist nun davon zu sprechen, daß die Zeit für die Erscheinung dieses Geistes erfüllt gewesen ist, daß Gott seinen Sohn gesandt hat. Das heißt, das Bewußtsein der geistigen Welt hat sich zu den Momenten erhoben, die zum Begriffe des geistigen Selbstbewußtseins gehören. Es sind Momente des weltlichen Bewußtseins, und es ist Bedürfnis, daß diese Momente vereinigt, in der Wahrheit aufgefaßt werden. Diese Momente sind jetzt die regierenden Kategorien der Welt, und daß sie dies sind, darauf kommt es an. Die Frage ist also, welches diese Kategorien sind. Zunächst sind sie disiecta membra, die erst zusammen eine Einheit gewinnen. Die eine Kategorie ist das Anundfürsichbestimmtsein, die Kategorie des sich auf sich beziehenden Punktes, der Glaube der Endlichkeit. Die zweite und entgegengesetzte ist der Glaube der allgemeinen Unendlichkeit, das Allgemeine, das die Grenze für sich selbst in sich bestimmt.

Das erste Prinzip sehen wir in der römischen Welt; es ist die Persönlichkeit, der unendliche Wert des Individuums. Wir haben schon von den Griechen gesagt, daß das Gesetz für ihren Geist war: „Mensch, erkenne dich selbst!" Der griechische Geist war Bewußtsein des Geistes, aber des beschränkten, der das Naturelement als wesentliches Ingrediens hatte. Der Geist herrschte wohl darüber, aber die Einheit des Herrschenden und Beherrschten war selbst noch natürlich; der Geist erschien als bestimmter in einer Menge von Individualitäten der Volksgeister und der Götter und war vorgestellt durch die Kunst, worin das Sinnliche nur bis zur Mitte der schönen Form und Gestalt, nicht aber zum reinen Denken erhoben wird. Das den Griechen fehlende Moment der Innerlichkeit haben wir bei den Römern gefunden. In ihrem harten Dienste für den Staat ist eine Innerlichkeit, die praktisch ist, eine Endlichkeit, die nicht die natürliche, sondern eine innere ist. Es ist damit ein Allgemeines gesetzt, das aber nur endlich ist. Indem es Inneres ist, ist es zum letzten Zwecke gemacht. Ohne diesen harten Dienst ist keine Freiheit wie ohne Furcht keine Liebe. Ohne die Empfindung dieser Negativität ist keine Innerlichkeit; erst durch den Gehorsam kann Freiheit werden. Dieser bestimmte Zweck als Absolutes, Letztes gesetzt bestimmt die

Religion der Römer als die der Zweckmäßigkeit. Der Zweck des Endlichen ist als Absolutes vorgestellt, und dies ist als Zweck des Menschen gesetzt; er ist an ihn gebunden. Das Seinige ist so dieser Zweck; dieses Seinige ist auch als Subjekt erschienen, als Prinzip der abstrakten Persönlichkeit, die der Grund für das Privatrecht ist. Das Element der Innerlichkeit ist realisiert in der Persönlichkeit der Individuen.

Aber dies absolute Recht ist auch nur das abstrakte Recht des Eigentums; die Realisierung ist dem Prinzipe adäquat und so abstrakt und formell wie dieses ist. Als dieses Ich bin ich für mich unendlich, und das Dasein meiner ist mein Eigentum und meine Anerkennung als Person. Weiter geht diese Innerlichkeit nicht; aller weitere Inhalt ist darin verschwunden. Die innere Verderbnis der Persönlichkeit hing gerade mit jenem Momente der Innerlichkeit zusammen; weil es formell und unbestimmt in sich war, nahm es seinen Inhalt aus der Leidenschaft und Willkür, ja das Verruchteste konnte sich hier mit dem Schauer der Göttlichkeit verbinden. (Man sehe die Aussage der Hispala über die Bacchanalien bei Livius 39, 13.)

Die leere Innerlichkeit der Römer hängt damit zusammen. Hier ist die Kategorie des Punktes gesetzt, diese leere Sprödigkeit. Sie ist auf der anderen Seite auch so gesetzt, daß sie die Partikularität des Imperators als das Höchste ist; dieser Imperator, der eine „Dieser“, ist der Gott der Welt. Dadurch sind die Individuen als Atome gesetzt; zugleich aber stehen sie unter der harten Herrschaft des Einen, welcher als monas monadum die Macht über die Privatpersonen ist. Dies Privatrecht ist daher ebenso ein Nichtdasein, ein Nichtanerkennen der Person, und dieser Zustand des Rechts ist vollendete Rechtlosigkeit. Das Subjekt ist nach dem Prinzipe seiner Persönlichkeit nur zu dem Besitze berechtigt, und die Person der Personen zum Besitz aller, so daß das einzelne Recht zugleich aufgehoben und rechtlos ist. Dieser Widerspruch ist das Elend der römischen Welt. Das Elend dieses Widerspruchs ist aber die Zucht der Welt. Zucht kommt her von ziehen, zu etwas hin, und es ist irgendeine feste Einheit im Hintergrunde, wohin gezogen und wozu erzogen werden soll, damit man dem Ziele adäquat werde. Es ist ein Abtun, ein Abgewöhnen als Mittel der Hinführung zu einer absoluten Grundlage. Jener Widerspruch der römischen Welt ist das

Verhältnis solcher Zucht; er ist die Zucht der Bildung, durch welche die Person zugleich ihre Nichtigkeit manifestiert.

Diese Innerlichkeit aber kann nicht leer bleiben; sie muß sich vollführen; sie muß sich einen Gegenstand und Inhalt geben. Für sich ist sie das Abstrakte des Allgemeinen; sie hat das Allgemeine, das Ich, zum Gegenstande und ist dann Denken. So tritt die andere Kategorie auf, das Sichselbstbestimmen, das grundlos aus sich selber die absolute Grenze setzt. Wenn die Gegenwart dem Menschen ungetreu ist, so daß er sich in die Innerlichkeit, in sich selbst zurückziehen muß, dann entsteht das bessere Prinzip. Aber zunächst erscheint es auch nur erst auf sinnliche Weise als das Bewußtsein, das zu diesem Verstande oder richtiger zu diesem Unglück der Abstraktion gekommen ist. Es ist noch die einseitige Kategorie der absoluten Schranke, das gerade Gegenteil der unendlichen Selbstbestimmung. Dieser Boden der abstrakten Allgemeinheit ist aufzuzeigen.

Das Individuum konnte an Rom kein Interesse mehr haben; deswegen sehen wir so viele Römer sich in die Welt des Denkens zurückziehen. Alle Unterschiede des Staates waren in Rom verwischt; darum leistete der Geist auf alles Äußere, auf die ganze Welt Verzicht. Zunächst ist es die Form des Stoizismus, der ebenso wie der Epikureismus und Skeptizismus weit ausgebreitet war, worin sich dieser Verzicht äußert. Sie sind sämtlich von der Lehre des Sokrates ausgegangen; ihre gemeinsame Anschauung ist das Zurückziehen des Geistes aus allem Äußeren, in dem Selbstgenügen des Geistes. Im Stoizismus insbesondere liegt, daß der Mensch nur in sich sei, daß er die *ἀταραξία*, die imperturbabilitas habe und gegen alles gleichgültig sei, weil er in der Welt gar keine Befriedigung habe. Ebenso wollte auch in den beiden anderen Richtungen der Geist unabhängig und frei sein, aber nur in sich allein. Daher das allgemeine subjektive Denken, das darauf hinauskommt, daß der Mensch nichts glaube, nichts für wahr halte.

b) Das morgenländische Prinzip.

Die weitere Form, in der das Allgemeine sich geltend macht, ist die, daß es auch als seiend gewußt werde als ein

Eines, oder als Subjekt, als der Eine, und daß dieser Eine dann auch als existierend vorgestellt werde. Wir haben diese Form schon im Orient gefunden, aber mit zufälliger Bestimmung. Indem sie in der römischen Welt wieder auftritt, so findet in dieser die Verknüpfung statt zwischen der abstrakten Sprödigkeit des Abendlandes und jener unmittelbaren Allgemeinheit des Orients, die aber nicht nur in der Weise des Gedankens, sondern wesentlich in der Anschauung vorhanden ist. Dies Moment der Unermeßlichkeit in den morgenländischen Anschauungen ist doch überhaupt erst nur Prädikat, nicht Subjekt für sich; die begrenzten Anschauungen werden ins Maßlose erweitert, aber dieses ist noch nicht für sich als das Letzte fixiert. In der persischen Anschauung vom Lichte finden wir solche Bestimmtheit zum ersten Male, aber noch an das Sinnliche geknüpft. Nur bei dem israelitischen Volke kommt das Allgemeine so vor, daß es nur als das Wahrhafte, als das Unsinnliche ist; hier ist es der Gott des Gedankens, er ist das Eine, das Allgemeine, und nur in innerlichen Vorstellungen zu fassen. Aber es ist hier auch nicht bloß die Bestimmung des Einen, — dann wäre es nur Prädikat; sondern dies Eine ist das Durchsichseiende, das Subjekt. Doch ist im Judentum diese reine Einheit sogleich wieder mit einem ausschließenden Verhältnisse zu einem besonderen Volke behaftet. Die Allgemeinheit, vor der alle Partikularität schwindet, hatten die Juden noch nicht gefaßt. Damit hängt es zusammen, daß diese Religion, der die Unvermischtheit mit der Sinnlichkeit eigentümlich war, stille geblieben ist, bis zugleich das begegnende Moment der absoluten Grenze, der spröden Einzelheit, dies Prinzip des rein Allgemeinen, des Einen, das ganz unsinnlich ist, als sein Extrem gefordert hat.

Das Eine kann auf doppelte Weise in dem Bewußtsein aufgehen, einmal unbewußt wie bei den Kindern, denen man sagt: Gott ist einer, weil dies so leicht zu fassen ist. Das ist die abstrakte Form. Das andere Mal wird das Eine von der Sehnsucht gefordert, die erwacht, wenn die mannigfaltige Endlichkeit vorhanden ist, und die sich aus ihr losmachen will; so tritt es auf als die Negation aller Begrenztheit. In der Weltgeschichte ist jene erste Form, die Weise des unmittelbaren Hervorgehens der Einheit, ihr Aufsteigen im

Geiste, bei dem jüdischen Volke vorhanden; es ist die Religion Abrahams. Wie er zu dieser Religion gekommen ist mit Wegscheidung alles Fremdartigen, wissen wir geschichtlich nicht. Weil aber in dieser Religion die Erhebung zu dem Einen unmittelbar ist, so ist sie beschränkt; sie kann nur dann unbeschränkt sein, wenn sie alle Endlichkeiten negiert hat, über alle Vermittlungen hinausgegangen ist. In der jüdischen Religion erscheint diese Beschränktheit darin, daß das Eine keine Bestimmtheit hat und das Konkrete, Bestimmte außer diesem Einen fällt, was sich darin zeigt, daß dies Eine äußerlich auf den Menschen bezogen wird als auf diesen bestimmten. Der Geist wird nur als dies Bestimmte aufgefaßt, und Gott ist nur der Gott des jüdischen Volkes. Doch ist in dieser Religion zugleich auch die Vorstellung der allgemeinen menschlichen Natur aufbewahrt worden, und die Sehnsucht nach einer Versöhnung, einer Innerlichkeit, in der das Subjekt mit dem Einen vereinigt ist, finden wir hier z. B. in den Davidischen Psalmen ausgesprochen.

Wir haben in dem Widerspruch, der die römische Welt zerreißt, die Zucht der Welt erkannt, durch die das Subjekt von sich selbst fort- und zu einer absoluten Grundlage hingezogen wird. Aber zunächst erscheint dies nur uns als Zucht, und diese ist für die Gezogenen ein blindes Schicksal, dem sie sich im stumpfen Leiden ergeben; es fehlt noch die höhere Bestimmung, daß das Innere selbst zum Schmerz und zur Sehnsucht komme, daß der Mensch nicht nur gezogen werde, sondern daß dies Ziehen sich als ein Ziehen in sich hinein zeige. Was nur unsere Reflexion war, muß dem Subjekte selbst als eigene so aufgehen, daß es sich in sich selbst als elend und nichtig wisse. Das äußerliche Unglück muß, wie schon gesagt, zum Schmerze des Menschen in sich selbst werden: er muß sich als das Negative seiner selbst fühlen, er muß einsehen, daß sein Unglück das Unglück seiner Natur sei, daß er in sich selbst das Getrennte und Entzweite sei. Diese Bestimmung der Zucht in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elendes, der Sehnsucht über diesen Zustand des Inneren hinaus ist anderwärts als in der eigentlichen römischen Welt zu suchen; sie gibt dem jüdischen Volke seine welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit, denn aus ihr ist das Höhere aufgegangen, daß der

Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen ist, indem er sich aus dem Anderssein, welches seine Entzweiung und Schmerz ist, in sich selbst reflektiert. Am reinsten und schönsten finden wir die angegebene Bestimmung des jüdischen Volkes in jenen Davidischen Psalmen und in den Propheten ausgesprochen, wo der Durst der Seele nach Gott, der tiefste Schmerz derselben über ihre Fehler, das Verlangen nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit den Inhalt ausmachen. Von diesem Geist findet sich die mythische Darstellung gleich im Anfang der jüdischen Bücher, in der Geschichte des Sündenfalls. Der Sündenfall entsteht dadurch, daß der Mensch, der früher mit Gott eins war, zu dem bloß Natürlichen hinabsinkt. Der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, wird erzählt, habe sein absolutes Befriedigtsein dadurch verloren, daß er von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen gegessen habe. Die Sünde besteht hier nur in der Erkenntnis: diese ist das Sündhafte, und durch sie hat der Mensch sein natürliches Glück verscherzt. Es ist dieses eine tiefe Wahrheit, daß das Böse im Bewußtsein liegt; denn die Tiere sind weder böse noch gut, ebensowenig der bloß natürliche Mensch. Der Sündenfall vollzieht sich im Erkennen; denn nur durch Erkennen wird der Mensch schuldig: das Tier hat keine Schuld. Aber dieses Erkennen hat die Heilung in sich, ebenso auch die Versöhnung des Geistes.

Erst das Bewußtsein gibt die Trennung des Ich, nach seiner unendlichen Freiheit als Willkür, und des reinen Inhalts des Willens, des Guten. Das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit ist der Sündenfall, der keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist. Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, das heißt, für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dies eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird. Das Bleiben auf diesem Stand-

punkte ist jedoch das Böse, und diese Empfindung des Schmerzes über sich und der Sehnsucht finden wir bei David, wenn er singt: Herr, schaffe mir ein reines Herz, einen neuen gewissen Geist. Diese Empfindung sehen wir schon in der Erzählung vom Sündenfall vorhanden, wo jedoch noch nicht die Versöhnung, sondern das Verbleiben im Unglück ausgesprochen wird. Doch ist darin zugleich die Prophezeiung der Versöhnung enthalten, namentlich in dem Satze: „Der Schlange soll der Kopf zertreten werden“; aber noch tiefer darin, daß Gott, als er sah, daß Adam von jenem Baume gegessen hatte, sagte: „Siehe, Adam ist worden wie unsereiner, wissend das Gute und das Böse.“ Gott bestätigt die Worte der Schlange. An und für sich ist also die Wahrheit, daß der Mensch durch den Geist, durch die Erkenntnis des Allgemeinen und Einzelnen Gott selbst erfaßt. Aber dies spricht Gott erst, nicht der Mensch, welcher vielmehr in der Entzweiung bleibt. Die Befriedigung der Versöhnung ist für den Menschen noch nicht vorhanden, die absolute letzte Befriedigung des ganzen Wesens des Menschen ist noch nicht gefunden, sondern nur erst für Gott. Das Wort, daß der Mensch geworden sei wie Gott, wird erst in Christo wahr. Solche Vorstellungen und Gedanken finden sich nicht in anderen orientalischen, auch nicht in griechischen Erzählungen. Sie sind die Vernunft in der Form der Vorstellung. In der jüdischen Religion bleibt dies ganz ohne Folge; nirgends im Alten Testament findet sich eine Anspielung auf diese Geschichte, nirgends ein Insichgehen in das Wesen des Menschen.

Vorderhand bleibt das Gefühl des Schmerzes über sich das Letzte des Menschen. Die Befriedigung des Menschen sind zunächst endliche Befriedigungen in der Familie und im Besitze des Landes Kanaan. In Gott ist er nicht befriedigt. Gott werden wohl im Tempel Opfer gebracht, ihm wird gebüßt durch äußerliche Opfer und innere Reue. Diese äußerliche Befriedigung in der Familie und im Besitze aber ist dem jüdischen Volke in der Zucht des Römischen Reiches genommen worden. Die syrischen Könige unterdrückten es zwar schon, aber erst die Römer haben seine Individualität negiert, was schließlich in der Zerstörung des Tempels auf dem Zion gipfelte; seitdem ist das Volk Gottes, das seine Bestimmtheit in dem Dienste des Herrn

sah, zerstäubt. Hier ist also jede Befriedigung genommen und das Volk auf den Standpunkt des ersten Mythus zurückgeworfen, auf den Standpunkt des Schmerzes der menschlichen Natur in ihr selbst. Dem allgemeinen Fatum der römischen Welt steht hier gegenüber das Bewußtsein des Bösen und die Richtung auf den Herrn. Es kommt nur darauf an, daß diese Grundidee zu einem objektiven allgemeinen Sinne erweitert und als das konkrete Wesen des Menschen, als die Erfüllung seiner Natur, genommen werde. Früher galt den Juden als dies Konkrete das Land Kanaan und sie selbst, als das Volk Gottes. Dieser Inhalt ist aber jetzt verloren, und es entsteht daraus das Gefühl des Unglücks und des Verzweifelns an Gott, an den jene Realität wesentlich geknüpft war. Das Elend ist also hier nicht Stumpfheit in einem blinden Fatum, sondern unendliche Energie der Sehnsucht. Der Stoizismus lehrte nur: das Negative ist nicht, und es gibt keinen Schmerz; aber die jüdische Empfindung beharrt vielmehr in der Realität und verlangt darin die Versöhnung; denn sie ruht auf der orientalischen Einheit der Natur, d. i. der Realität, der Subjektivität und der Substanz des Einen. Durch den Verlust der bloß äußerlichen Realität wird der Geist in sich zurückgetrieben; die Seite der Realität wird so gereinigt zum Allgemeinen, durch die Beziehung auf den Einen. Der orientalische Gegensatz von Licht und Finsternis ist hier in den Geist verlegt, und die Finsternis ist hier die Sünde. Es bleibt nun für die negierte Realität nichts übrig als die Subjektivität selbst, der menschliche Wille in sich als allgemeiner; und dadurch allein wird die Versöhnung möglich. Sünde ist Erkennen des Guten und Bösen, als Trennung; das Erkennen heilt aber ebenso den alten Schaden und ist der Quell der unendlichen Versöhnung. Nämlich Erkennen heißt eben das Äußerliche, Fremde des Bewußtseins vernichten und ist so Rückkehr der Subjektivität in sich. Dies nun im realen Selbstbewußtsein der Welt gesetzt ist die Versöhnung der Welt. Aus der Unruhe des unendlichen Schmerzes, in welcher die beiden Seiten des Gegensatzes sich aufeinander beziehen, geht die Einheit Gottes und der als negativ gesetzten Realität, d. i. der von ihm getrennten Subjektivität hervor. Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen und dadurch unendlicher Gewinn.

c) Das Prinzip der Versöhnung.

Es ist in der römischen Welt, daß die Bestimmung Gottes, daß er das Eine ist, zum welthistorischen Prinzip wird. Die beiden Prinzipien des Morgen- und des Abendlandes gehen hier zunächst äußerlich durch Eroberung, dann aber auch durch innere Verarbeitung miteinander zusammen. Es ist schon bemerkt worden, daß die römische Innerlichkeit und Subjektivität, welche sich nur abstrakt als geistlose Persönlichkeit in der Sprödigkeit des Ich zeigte, durch die Philosophie des Stoizismus und Skeptizismus zur Form der Allgemeinheit gereinigt wurde. Es war damit der Boden des Gedankens gewonnen, und Gott wurde als der Eine, Unendliche im Gedanken gewußt. Das Allgemeine ist hier nur als unwichtiges Prädikat, das hiemit nicht Subjekt an sich ist, sondern dafür des konkreten, besonderen Inhaltes bedarf. Das Eine und Allgemeine aber, als das Weite der Phantasie, ist überhaupt morgenländisch; denn dem Morgenlande gehören die maßlosen Anschauungen an, die alles Begrenzte über sich selbst hinaustreiben. Auf dem Boden des Gedankens selbst vorgestellt ist das orientalisch Eine der unsichtbare und unsinnliche Gott des israelitischen Volkes, der aber zugleich für die Vorstellung als Subjekt ist. Dieses Prinzip wird nunmehr welthistorisch. Der Abend hat sich nach einer tieferen Unermeßlichkeit gesehnt und solche im Morgenlande gefunden; Vereinigungen derart haben sich verbreitet und sich in trüber Weise geltend gemacht. Der Isis- und der Mithraskult haben sich um diese Zeit in der ganzen römischen Welt ausgebreitet. Der Geist, in die Endlichkeiten der römischen Welt gebannt, in das Äußerliche und die endlichen Zwecke verloren, hat sich nach dem Einen, dem in und für sich Seienden gesehnt. Er verlangte aber nach einer tieferen, rein innerlichen Allgemeinheit, nach einem Unendlichen, das zugleich die Bestimmtheit in sich hätte. Es tritt hier das Verhältnis dieses Einen zur Welt, zur Natur, zum Subjekt in Frage. Besonders ist es um die Vereinigung des Einen und des Subjekts zu tun. Das sehen wir schon im Stoizismus: das Gute ist das Eine; dieses weiß der Mensch sich zu eigen zu machen. Aber dies Gute ist ein abstraktes Gutes, ein Allgemeines, und was das Gute eigentlich sei, weiß man nicht. Die eigentliche

Versöhnung der beiden Prinzipien, des Einen und des Subjekts, ist noch nicht vollbracht.

Vornehmlich wurde Alexandrien der Mittelpunkt, wo beide Prinzipien wissenschaftlich miteinander verarbeitet wurden. Indem das Rätsel, das in der ägyptischen Welt ausgedrückt war, im Gedanken aufgefaßt wurde, so war es gelöst. In Alexandrien, wo die Kommunikation zwischen dem Orient und Okzident ihren Mittelpunkt hatte, wurde das Problem der Zeit für den Gedanken aufgestellt, und die Lösung war jetzt der Geist. Es waren dort gelehrte Juden wie Philo, die ihre Anschauungen des Einen im Gedanken mit den abendländischen Bestimmungen auffaßten und so Gott in seiner Unendlichkeit, in der logischen Reinheit bestimmten. Es ist merkwürdig, wie sie abstrakte Formen des Konkreten, die sie von Plato und Aristoteles erhalten haben, mit ihrer Vorstellung des Unendlichen verbinden und Gott nach dem konkreteren Begriffe des Geistes mit der Bestimmung des *Λόγος* erkennen. So haben auch die tiefen Denker zu Alexandria die Einheit der Platonischen und Aristotelischen Philosophie begriffen, und ihr spekulativer Gedanke gelangte zu den abstrakten Ideen, welche ebenso der Grundinhalt der christlichen Religion sind. Höchst interessant ist die Geschichte dieser Zeit besonders, nachdem durch die christliche Lehre dem Gedanken neue Anregungen gegeben waren. In Ägypten und Syrien entstanden unzählige Sekten, die von ein und demselben Triebe beseelt waren und mit einer und derselben Sehnsucht ein und dasselbe produzierten und erlangten, oft in bewundernswürdigen Erfindungen das Wahre trafen, es aber auch wieder durch bizarre Vorstellungen entstellten. Hieher gehören auch die allegorischen Vorstellungen der griechischen Mythologen, die damals begannen und keinen anderen Zweck hatten, als in das Sinnliche den Gedanken hineinzuarbeiten. Die Philosophie hatte bei den Heiden schon die Richtung genommen, daß die Ideen, welche man als die wahren erkannte, als Forderungen an die heidnische Religion gebracht wurden. Plato hatte die Mythologie gänzlich verworfen und wurde mit seinen Anhängern des Atheismus angeklagt. Die Alexandriner dagegen versuchten in den griechischen Götterbildern eine spekulative Wahrheit aufzuweisen, und der Kaiser Julianus Apostata hat diese Seite dann wieder

aufgenommen, indem er behauptete, die heidnischen Gottesdienste seien mit der Vernünftigkeit eng verbunden. Die Heiden wurden gleichsam dazu gezwungen, auch ihre Götter nicht bloß als sinnliche Vorstellungen ansehen zu lassen, und so haben sie es versucht, dieselben zu vergeistigen. Auch ist so viel gewiß, daß die griechische Religion eine Vernunft enthält; denn die Substanz des Geistes ist die Vernunft, und sein Erzeugnis muß ein Vernünftiges sein. Nur ist ein Unterschied, ob die Vernunft in der Religion expliziert oder ob sie nur dunkel und als Grundlage darin vorhanden ist.

Diese Idee hat darum auch nicht nur auf solche unvollständige Weise zur Erscheinung kommen können; sie hat sich rein und vollständig darstellen und sich auch zur Anschauung bringen müssen. Der Geist muß sich zum Einen erheben, seine Befriedigung muß vollzogen werden. Die abstrakte Innerlichkeit des Subjekts muß sich objektivieren. Das Eine ist das Objektive; es ist für die Subjektivität ein Äußeres, gegen ihre Endlichkeit ein Unendliches. Das Gefühl dieses Gegensatzes ist schmerzlich; seine Versöhnung aber entsteht nur in der Gewißheit, mit dem Einen verwandt zu sein und es in sich aufnehmen zu können. Der Friede dieser Versöhnung besteht in der Vereinigung des Unendlichen und des Endlichen. Das Bedürfnis danach ist das Bewußtsein der Einheit beider Extreme. Dazu gehört die absolute Möglichkeit dieser Versöhnung oder die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; diese Einheit muß möglich, d. h. beide müssen an sich identisch sein. Die Einheit selbst aber ist wiederum Gott; denn wenn das Eine nur die eine Seite ausmachte und draußen stehen bliebe, so hätte es sich ein Anderes gegenüber und wäre somit gar nicht unendlich.

Der Mensch, wie er seiner Natur nach ist, steht nicht in dieser Einheit; nicht von Natur ist er gut, sondern seine bloße Natürlichkeit ist die Ungeistigkeit, und erst dadurch, daß er diese wegarbeitet, kommt er zur Versicherung jener Einheit, zum Glauben. Hierin, in diesem mystischen Wesen, in dieser Einheit mit Gott ist ihm wohl. Erst durch die Befreiung von seiner Natürlichkeit kommt er in die Einheit mit Gott.

Die Identität des Subjekts und Gottes kommt in die Welt, als die Zeit erfüllt war: das Bewußtsein dieser Identität ist

das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit ist der Geist selbst, die lebendige Bewegung in sich selbst. Die Natur Gottes, reiner Geist zu sein, wird dem Menschen in der christlichen Religion offenbar. Was ist aber der Geist? Er ist das Eine, sich selbst gleiche Unendliche, die reine Identität, welche zweitens sich von sich trennt, als das Andere ihrer selbst, als das Fürsich- und Insichsein gegen das Allgemeine. Diese Trennung ist aber dadurch aufgehoben, daß die atomistische Subjektivität, als die einfache Beziehung auf sich, selbst das Allgemeine, mit sich Identische ist. Sagen wir so, daß der Geist die absolute Reflexion in sich selbst durch seine absolute Unterscheidung ist, die Liebe als Empfindung, das Wissen als der Geist, so ist er als der dreieinige aufgefaßt: der Vater und der Sohn, und dieser Unterschied in seiner Einheit als der Geist. Weiter ist nun zu bemerken, daß in dieser Wahrheit die Beziehung des Menschen auf diese Wahrheit selbst gesetzt ist. Denn der Geist stellt sich als sein Anderes sich gegenüber und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes, aber dies Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt. So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dies Enthaltensein kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sei. Diese Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch und der Mensch ebenso Gott sei, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt. Für den Menschen nämlich, der der Wahrheit teilhaftig ist und das weiß, daß er selbst Moment der göttlichen Idee ist, ist zugleich das Aufgeben seiner Natürlichkeit gesetzt, denn das Natürliche ist das Unfreie und Ungeistige. In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglücks des Menschen in sich. Denn das Unglück ist selbst nunmehr als ein notwendiges gewußt, zur Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott.

2. Christus und die christliche Religion.

Die Vorstellung, wie wir sie bisher betrachtet haben, ist der Gedanke; die ansichseiende Einheit ist so zunächst nur für das denkende, spekulative Bewußtsein. Die andere Seite dieses Ansich ist der sinnliche Begriff, d. h. die sinnliche Gewißheit. Dazu gehört, daß es dem Menschen in der Zeit erschien; denn die Gewißheit ist dem Menschen wesentlicher als der reine Gedanke. Dies Ansich also muß auch für das sinnliche vorstellende Bewußtsein sein, es muß Gegenstand für die Welt werden, muß erscheinen, und zwar in der sinnlichen Gestalt des Geistes, d. i. in der menschlichen. Die Gewißheit der Einheit Gottes und des Menschen ist der Begriff Christi, des Gottmenschen. Die Idee der Versöhnung des Sinnlichen mit dem Gedanken, der Einzelheit mit dem Einen hat nicht nur auf die unvollständige Weise jener mythologischen und philosophischen Vorstellungen der römischen Welt zur Erscheinung kommen können, sondern sich rein und vollständig darstellen müssen, so daß diese Idee angeschaut ist auf eine Weise, daß sie in ihrer Bestimmtheit bis auf das Letzte, bis auf die sinnliche Gegenwart vollendet ist. Gott hat sich also in menschlicher Gestalt offenbaren müssen. Danach hat die Welt sich gesehnt, daß der Mensch, der sich nur einseitig als Zweck erfaßt und seine Unendlichkeit in sich gewußt hat, als Moment des göttlichen Wesens gefaßt werde und wiederum Gott umgekehrt aus seiner abstrakten Form zur Anschauung in der Erscheinung des Menschen komme. Dies ist die Versöhnung mit Gott, der so als die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur vorgestellt wird. Christus ist erschienen, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist; damit ist der Welt Friede und Versöhnung geworden. Es ist hier an den griechischen Anthropomorphismus zu erinnern, von dem gesagt worden, daß er nicht weit genug gegangen sei. Denn die griechische natürliche Heiterkeit ist noch nicht fortgegangen bis zur subjektiven Freiheit des Ich selbst, noch nicht zu dieser Innerlichkeit, noch nicht bis zur Bestimmung des Geistes als eines Diesen.

In dieser Weise des unmittelbaren Seins, der Grenze, die ein Dieses ist, hat die Anschauung der Einheit in natür-

licher Form vorhanden sein können; aber so hat sie nur einmal in einem einzigen Individuum erscheinen können. Die Erscheinung Gottes, der nur einer ist, muß schlechthin mit dem Prädikat des Einen bezeichnet sein und alle Mehrheit ausschließen. Die jüdische Religion hat den Begriff des Einen gehabt; aber erst jetzt erhält er die Bedeutung, daß die allgemeine Natur des Geistes in diesem Begriffe erfaßt wird, daß der Mensch sich selbst betrachtet und sein Denken nicht mehr das erste unmittelbare Erkennen ist, sondern sich vollendet in dem Zurückgehen in sich selbst. Das ist die Befreiung, die in der christlichen Religion gegeben ist. Die objektive Idee Gottes kam zum Bewußtsein; Gott ward nach seiner Wahrheit offenbar und Gegenstand der Anschauung. Abstrakte Anklänge der griechischen Philosophie offenbarten sich jetzt dem Menschen in konkreter Vorstellung. So gehört es zur Erscheinung des christlichen Gottes, daß sie einzig in ihrer Art sei; sie kann nur einmal geschehen, denn Gott ist Subjekt und als erscheinende Subjektivität nur ausschließend ein Individuum. Die Lamas werden immer neu erwählt, weil Gott im Orient nur als Substanz gewußt ist, welcher deshalb die unendliche Form in einer Vielheit der Besonderung nur äußerlich ist. Aber die Subjektivität als unendliche Beziehung auf sich hat die Form an ihr selbst und ist als erscheinende nur eine, ausschließend gegen alle andern. In dieser Wahrheit findet der Mensch sich selbst, sein wahrhaftes Wesen, in der göttlichen Bestimmung, im Sohne. Insofern der Mensch sich selbst als endlich weiß, weiß er sich doch als Endzweck und weiß also, daß er Bestimmung zur Ewigkeit hat, und zwar nicht zu einer zukünftigen, sondern zur gegenwärtigen; diese Bestimmung erhält er durch den Bruch mit der Natur. Das Übel, das Böse, das früher nur ist und darum nicht begriffen werden kann, ist jetzt in Bewegung, und darum ist das Unglück begreiflich: es ist das Unglückselige, die Seligkeit des Unglücks. Dies ist die Umkehrung des Bösen, des Negativen in das Positive, und so ist der Mensch nicht gut von Natur, sondern durch sich selbst, durch die Umkehrung aus dem Bösen.

Die Einheit ist demnach zunächst nur in einem Individuum vorhanden; die Möglichkeit ist da, aber noch nicht die Wirklichkeit für jedes Individuum, zu dieser Einheit zu

gelangen. Daher muß sie von der Unmittelbarkeit der Erscheinung an diesem Individuum zur Allgemeinheit des Geistes erhoben werden. Darum ist das sinnliche Dasein, worin der Geist ist, nur ein vorübergehendes Moment. Christus ist gestorben; nur als gestorben ist er aufgehoben gen Himmel und sitzend zur Rechten Gottes, und nur so ist er Geist. Er selbst sagt: Wenn ich nicht mehr bei euch bin, wird euch der Geist in alle Wahrheit leiten. Erst am Pfingstfeste wurden die Apostel des Heiligen Geistes voll. Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewußtsein wurde.

Ebensowenig ist es das rechte Verhältnis, wenn wir uns Christi nur als einer gewesenen historischen Person erinnern. Man fragt dann: Was hat es mit seiner Geburt, mit seinem Vater und seiner Mutter, mit seiner häuslichen Erziehung, mit seinen Wundern usf. für eine Bewandtnis? d. h. was ist er geistlos betrachtet? Betrachtet man ihn auch nur nach seinen Talenten, Charakter und Moralität, als Lehrer usf., so stellt man ihn auf gleiche Linie mit Sokrates und anderen, wenn man auch seine Moral höher stellt. Vortrefflichkeit des Charakters aber, Moral usf., dies alles ist nicht das letzte Bedürfnis des Geistes, daß nämlich der Mensch den spekulativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme. Wenn Christus nur ein vortreffliches, sogar unsündliches Individuum und nur dies sein soll, so ist die Vorstellung der spekulativen Idee, der absoluten Wahrheit geleugnet. Um diese aber ist es zu tun, und von dieser ist auszugehen. Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt, ebenso zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Konzilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zustande gekommen, oder von da oder dorther flossen, — alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist.

Die Beglaubigung der Göttlichkeit Christi ist ferner das Zeugnis des eigenen Geistes, nicht die Wunder; denn nur der Geist erkennt den Geist. Die Wunder können der Weg zur Erkenntnis sein. Wunder heißt, daß der natürliche Lauf

der Dinge unterbrochen wird; es ist aber sehr relativ, was man den natürlichen Lauf nennt, und die Wirkung des Magnets z. B. ist so ein Wunder. Auch das Wunder der göttlichen Sendung beweist nichts; denn auch Sokrates brachte ein neues Selbstbewußtsein des Geistes gegen den gewöhnlichen Lauf der Vorstellung auf. Die Hauptfrage ist nicht die göttliche Sendung, sondern die Offenbarung und der Inhalt dieser Sendung. Christus selbst tadelt die Pharisäer, weil sie Wunder von ihm verlangen, und spricht von falschen Propheten, die als Wundertäter auftreten werden.

Nicht das äußerliche Geschehen, sondern allein die geistige Innerlichkeit ist das Entscheidende für die Befreiung des Individuums. Die Einheit der Versöhnung steht ihm noch drüben, solange es sie nur als äußere Tatsache kennt; daß sie auch jedem einzelnen gewiß werde, dazu gehört der Glaube. Das heißt, es muß dem Menschen absolute Wahrheit sein, daß Gott die Einheit des Individuellen und des Göttlichen sei. Und zweitens gehört dazu die Liebe. Daß aber das Individuum dazu gelange, dazu wird erfordert, daß es sich seiner sinnlich natürlichen Triebe abtue, sich von seinen Besonderheiten und Natürlichkeiten reinige und so sich zum reinen und allgemeinen Selbst mache, das durch nichts mehr gehindert wird, den Gegenstand rein in sich aufzunehmen. Dies ist das Mysterium der christlichen Religion. Es ist darin ausgesprochen, daß das Subjekt an sich einen unendlichen Wert hat, weil es Gegenstand der göttlichen Gnade ist. Der Mensch hat dies aber nur als Geist, und also ist erforderlich, daß er sich von dem Natürlichen scheide. Die Vereinigung hat das Leiden in sich, aber auch das triumphierende Hervorgehen aus dem Leiden.

Die Versöhnung soll also nicht bloß an dem einen gottmenschlichen Individuum sein, sondern an allen; so geschieht es, daß Christus in seiner Gemeinde wohnt und in die Herzen aller einkehrt. Insofern ist er der Geist, der Heilige Geist. Das erste Moment der Wirksamkeit dieses Geistes, die Stiftung der christlichen Religion selbst, finden wir in den Evangelien. Dort wird das Prinzip der christlichen Religion mit unendlicher Energie, aber abstrakt ausgesprochen. Es ist hier die Unendlichkeit des Geistes, seine Erhebung in die geistige Welt als das allein Wahrhafte, mit Zurücksetzung

aller Bande der Welt das Grundthema. Mit einer unendlichen Parrhesie steht Christus im jüdischen Volke auf. Das Selbstbewußtsein des Geistes hat sich in ihm mit einer ungeheuren Energie ausgesprochen, die alle äußere Wirklichkeit vergißt und uns jetzt noch in Erstaunen setzt. Ein Mensch stellt sich dort unter einen Haufen und redet ohne Furcht von einer Seligkeit, die ausschließlich denen zuteil wird, die nach dem Reiche Gottes trachten. Das Reich Gottes wird allein als das Wesen ausgesprochen, und alles, was Christus sagt, drückt eine Entsagung gegen alle weltlichen und sittlichen Bande aus. Gegen die Welt ist das Auftreten dieser Innerlichkeit völlig revolutionär. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen," sagt er in seiner Bergpredigt, ein Spruch der höchsten Einfachheit und Elastizität gegen alles, was dem menschlichen Gemüte von Äußerlichem aufgebürdet werden kann. Das reine Herz ist der Boden, auf dem Gott dem Menschen gegenwärtig ist: wer von diesem Spruch durchdrungen ist, ist gegen alle fremde Bande und Aberglauben gewappnet. Dazu treten nun die anderen Sprüche: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen"; und „Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr"; und „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist". Wir haben hier eine ganz bestimmte Forderung von Christus. Die unendliche Erhebung des Geistes zur einfachen Reinheit ist an die Spitze als Grundlage gestellt. Die Form der Vermittlung ist noch nicht gegeben, sondern es ist das Ziel, als ein absolutes Gebot, aufgestellt. Was nun ferner die Beziehung dieses Standpunktes des Geistes auf das weltliche Dasein anbetrifft, so ist auch da diese Reinheit als die substanzielle Grundlage vorgetragen. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles zufallen"; und „Die Leiden dieser Zeit sind nicht wert jener Herrlichkeit". Hier sagt Christus[1]), daß die äußerlichen Leiden als solche nicht zu fürchten und zu fliehen sind, denn sie sind nichts gegen jene Herrlichkeit. Weiter wird dann diese Lehre, eben weil sie abstrakt erscheint, polemisch. „Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir;

[1] Tatsächlich ist es ein Wort des Paulus, Röm. 8, 18.

ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab und wirf sie von dir. Es ist besser, daß eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde.“ Was die Reinheit der Seele trüben könnte, soll vernichtet werden. In Beziehung auf das Eigentum und den Erwerb heißt es ebenso: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr denn die Speise? und der Leib mehr denn die Kleidung? Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr denn sie?“ Die Arbeit für die Subsistenz ist so verworfen. „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach.“ Würde dies so unmittelbar befolgt, so müßte eine Umkehrung entstehen: die Armen würden die Reichen werden. So hoch steht nämlich die Lehre Christi, daß alle Pflichten und sittlichen Bande dagegen gleichgültig sind. Zu einem Jüngling, der noch seinen Vater begraben will, sagt Christus: „Laß die Toten ihre Toten begraben und folge mir nach.“ „Wer Vater und Mutter mehr liebet denn mich, der ist mein nicht wert.“ Er sprach: „Wer ist meine Mutter? und wer sind meine Brüder?“ Und reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: „Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter.“ Ja es heißt sogar: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen sei, Frieden zu senden auf Erden. Ich bin nicht kommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert. Denn ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter und die Schnur wider ihre Schwieger.“ Hierin liegt eine Abstraktion von allem, was zur Wirklichkeit gehört, selbst von den sittlichen Banden. Man kann sagen, nirgends sei so revolutionär gesprochen als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt.

3. Die christliche Kirche als geschichtliche Macht.

Das Weitere ist dann, daß dieses Prinzip sich entwickelt hat, und die ganze folgende Geschichte ist die Geschichte seiner Entwicklung. Die nächste Realität ist diese, daß die Freunde Christi eine Gesellschaft, eine Gemeinde bilden. Es ist schon bemerkt worden, daß erst nach dem Tode Christi der Geist über seine Freunde kommen konnte, daß sie da erst die wahrhafte Idee Gottes zu fassen vermochten, daß nämlich in Christus der Mensch erlöst und versöhnt ist; denn in ihm ist der Begriff der ewigen Wahrheit erkannt, daß das Wesen des Menschen der Geist ist, und daß er nur, indem er sich seiner Endlichkeit entäußert und sich dem reinen Selbstbewußtsein hingibt, die Wahrheit erreicht. Christus, der Mensch als Mensch, in dem die Einheit Gottes und des Menschen erschienen ist, hat an seinem Tode, seiner Geschichte überhaupt, selbst die ewige Geschichte des Geistes gezeigt, — eine Geschichte, die jeder Mensch an ihm selbst zu vollbringen hat, um als Geist zu sein oder um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden. Die Anhänger Christi, die sich in diesem Sinne verbinden und in dem geistigen Leben als ihrem Zwecke leben, bilden die Gemeinde, die das Reich Gottes ist. „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen (d. i. in der Bestimmung dessen, was ich bin)," sagt Christus, „da bin ich mitten unter ihnen." Die Gemeinde ist ein wirkliches, gegenwärtiges Leben im Geiste Christi.

Die christliche Religion muß durchaus nicht bloß auf die Aussprüche Christi selbst zurückgeführt werden, in den Aposteln stellt sich erst die gesetzte, entwickelte Wahrheit dar. Dieser Inhalt hat sich in der christlichen Gemeinde entwickelt. Die Gemeinde befand sich nun zunächst in einem doppelten Verhältnisse, einmal im Verhältnisse zur römischen Welt und dann zur Wahrheit, deren Entwicklung ihr Ziel war. Wir wollen diese verschiedenen Beziehungen einzeln durchgehen.

Die Gemeinde befand sich in der römischen Welt, und die Ausbreitung der christlichen Religion sollte in dieser vor sich gehen. Es mußte sich nun die Gemeinde zunächst von aller Tätigkeit im Staate entfernt halten, für sich eine getrennte Gesellschaft ausmachen und gegen die Staatsbe-

schlüsse, Ansichten und Handlungen nicht reagieren. Da sie aber vom Staate abgeschlossen war und ebenso den Kaiser nicht für ihren unumschränkten Oberherrn hielt, so war sie der Gegenstand der Verfolgung und des Hasses. Da offenbarte sich nun diese unendliche innere Freiheit durch die große Standhaftigkeit, womit Leiden und Schmerzen um der höchsten Wahrheit willen geduldig ertragen wurden. Weniger sind es die Wunder der Apostel, welche dem Christentum diese äußere Ausbreitung und innere Stärke gegeben haben, als der Inhalt, die Wahrheit der Lehre selbst. Christus selbst sagt: „Es werden viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr! haben wir nicht in deinem Namen geweissaget, haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben, haben wir nicht in deinem Namen viele Taten getan? Dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nie erkannt, weichet alle von mir, ihr Übeltäter."

Was nun die andere Beziehung zur Wahrheit betrifft, so ist es besonders wichtig zu bemerken, daß das Dogma, das Theoretische, schon in der römischen Welt ausgebildet worden ist, wogegen die Entwicklung des Staates aus diesem Prinzipe viel später ist. Die Kirchenväter und die Konzilien haben das Dogma festgesetzt, aber zu dieser Aufstellung war ein Hauptmoment die vorhergegangene Ausbildung der Philosophie. Wir haben oben erwähnt, daß die Griechen ihre sinnlichen Götter durch philosophische Allegorie vergeistigt haben. Auch die Christen suchten ihrerseits in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tieferen Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand und das Äußerliche der Erzählung idealisierte, taten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rücksicht, anderseits noch mehr um der Sache selbst willen. Weil aber die Dogmen in die christliche Religion durch die Philosophie hineingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seien dem Christentume fremd und gingen es nichts an. Wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig; die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich? Viele glauben genug getan zu haben, wenn sie sagen, etwas sei neuplatonisch, um es aus dem Christentume zu verweisen. Ob eine christliche Lehre gerade so in der Bibel steht, worauf in neueren Zeiten die exegetischen Gelehrten alles setzen, darauf kommt

es nicht allein an. Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig, das sagen sie selbst und verdrehen es doch, indem sie den Verstand für den Geist nehmen. Es ist die Kirche, welche jene Lehren erkannt und festgestellt hat, der Geist der Gemeinde, und es ist selbst ein Artikel der Lehre: Ich glaube an eine heilige Kirche; wie auch Christus selbst gesagt hat: „Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten.“ Im Nizäischen Konzilium wurde endlich (im Jahre 325 n. Chr.) ein festes Glaubensbekenntnis, an das wir uns jetzt noch halten, aufgestellt: dieses Bekenntnis hatte zwar keine spekulative Gestalt, aber das tief Spekulative ist aufs innigste verwebt mit der Erscheinung Christi selbst. Schon bei Johannes (*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*) sehen wir den Anfang einer tieferen Auffassung: der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Äußerlichen vereinigt, und das ist eben das Große der christlichen Religion, daß sie bei aller dieser Tiefe leicht vom Bewußtsein in äußerlicher Hinsicht aufzufassen ist und zugleich zum tieferen Eindringen auffordert. Sie ist so für jede Stufe der Bildung und befriedigt zugleich die höchsten Anforderungen.

Wenn wir so von dem Verhältnis der Gemeinde einerseits zur römischen Welt, anderseits zu der in dem Dogma enthaltenen Wahrheit gesprochen haben, so kommen wir nunmehr zu dem dritten, welches sowohl Lehre als äußerliche Welt ist, nämlich zur Kirche. Die Gemeinde ist das Reich Christi, dessen wirkender gegenwärtiger Geist Christus ist, denn dieses Reich hat eine wirkliche Gegenwart, keine nur zukünftige. Deshalb hat diese geistige Gegenwart auch eine äußerliche Existenz nicht nur neben dem Heidentum, sondern neben der weltlichen Existenz überhaupt. Denn die Kirche als dieses äußerliche Dasein ist nicht nur Religion einer andern Religion gegenüber, sondern zugleich weltliches Dasein neben weltlichem Dasein. Das religiöse Dasein wird von Christus, das weltliche Reich von der Willkür der Individuen selbst regiert. In dieses Reich Gottes nun muß eine O r g a n i s a t i o n eintreten. Zunächst wissen alle Individuen sich vom Geiste erfüllt; die ganze Gemeinde erkennt die Wahrheit und spricht sie aus; doch neben dieser Gemeinschaftlichkeit tritt die Notwendigkeit einer Vorsteherschaft des Leitens und

Lehrens ein, die unterschieden von der Menge der Gemeinde ist. Zu Vorstehern werden die gewählt, die sich durch Talente, Charakter, Energie der Frömmigkeit, heiligen Lebenswandel, Gelehrsamkeit und Bildung überhaupt auszeichnen. Die Vorsteher, die Wissenden des allgemeinen substanziellen Lebens, die Lehrenden dieses Lebens, die Feststellenden dessen, was die Wahrheit ist, und die Spender des Genusses desselben unterscheiden sich von der Gemeinde als solcher wie die Wissenden und Regierenden von den Regierten. Der wissenden Vorsteherschaft kommt der Geist als solcher zu; in der Gemeinde ist der Geist nur als Ansichsein.

Indem nun in der Vorsteherschaft der Geist als für sich seiender und selbstbewußt ist, so ist sie eine Autorität für das Geistige sowohl wie für das Weltliche, eine Autorität für die Wahrheit und für das Verhältnis des Subjekts in Beziehung auf die Wahrheit, daß nämlich das Individuum sich der Wahrheit gemäß betrage. Durch diesen Unterschied entsteht im Reiche Gottes ein geistliches Reich. Derselbe ist wesentlich notwendig, aber daß für das Geistige ein Regiment der Autorität besteht, hat näher darin seinen Grund, daß sich die menschliche Subjektivität als solche noch nicht ausgebildet hat. Im Herzen ist der böse Wille zwar aufgegeben, aber der Wille ist noch nicht als menschlicher von der Göttlichkeit durchgebildet, oder der menschliche Wille ist nur abstrakt befreit, nicht in seiner konkreten Wirklichkeit; denn die ganze folgende Geschichte ist erst die Realisation dieser konkreten Freiheit. Bisher ist die endliche Freiheit nur aufgehoben, um die unendliche zu erreichen, und das Licht der unendlichen Freiheit hat noch nicht das Weltliche durchschienen. Die subjektive Freiheit gilt noch nicht als solche, die Einsicht steht nicht auf ihren Füßen, sondern besteht nur im Geiste einer fremden Autorität. So hat sich denn dies geistige Reich zu einem geistlichen fortbestimmt, als das Verhältnis der Substanz des Geistes zur menschlichen Freiheit.

Zu dieser inneren Organisation kommt noch, daß die Gemeinde auch eine bestimmte Äußerlichkeit und einen eigenen weltlichen Besitz erhält. Als Besitz der geistlichen Welt steht derselbe unter besonderer Obhut, und die nächste Folge davon ist, daß die Kirche keine Staats-

abgaben zu bezahlen hat, und daß die geistlichen Individuen der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen werden. Damit hängt zusammen, daß die Kirche ihr Regiment in Ansehung ihres Vermögens und ihrer Individuen selbst besorgt. So entsteht in der Kirche das kontrastierende Schauspiel, daß nur Privatpersonen und die Macht des Kaisers auf der weltlichen Seite stehen, auf der andern die vollkommene Demokratie der Gemeinde, welche sich ihre Vorsteher wählt. Diese Demokratie geht jedoch bald durch die Priesterweihe in Aristokratie über; doch die weitere Ausbildung der Kirche hat hier ihren Ort nicht, sondern gehört erst der späteren Welt an.

Durch die christliche Religion ist also die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewußtsein gekommen, worein ebenso der Mensch nach seiner wahrhaften Natur, die in der bestimmten Anschauung des Sohnes gegeben ist, sich selbst aufgenommen findet. Der Mensch, als endlicher für sich betrachtet, ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Ewigkeit. Er hat seine Heimat somit in einer übersinnlichen Welt, in einer unendlichen Innerlichkeit, welche er nur gewinnt durch den Bruch mit dem natürlichen Dasein und Wollen und durch seine Arbeit, dieses in sich zu brechen. Dies ist das religiöse Selbstbewußtsein.

Dies höchste Bewußtsein geht nun zu weltlichen Folgen über und bestimmt sich auf andere Weise. Um in den Kreis und in die Bewegung des religiösen Lebens einzutreten, muß die menschliche Natur desselben fähig sein. Diese Fähigkeit ist die *δύναμις* für jene *ἐνέργεια*. Was wir daher jetzt noch zu betrachten haben, sind die Bestimmungen, die sich für den Menschen nach der Seite ergeben, daß er Selbstbewußtsein überhaupt ist, insofern seine geistige Natur als Ausgangspunkt und Voraussetzung ist. Diese Bestimmungen sind selbst noch nicht konkreter Art, sondern nur die ersten abstrakten Prinzipien, die durch die christliche Religion für das weltliche Reich gewonnen sind.

Die erste Folge in Ansehung der Wirklichkeit ist die Verbannung der Sklaverei; diese ist im Christentum unmöglich, denn der Mensch ist jetzt als das, was er an sich ist, betrachtet. Damit wird er auf ganz allgemeine Weise in Gott angeschaut;

jeder einzelne ist ein Gegenstand der Gnade Gottes und des göttlichen Endzwecks: Gott will, daß alle Menschen selig werden. Ganz ohne alle Partikularität, an und für sich hat also der Mensch, und zwar schon als Mensch, unendlichen Wert, und eben dieser unendliche Wert hebt alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes auf. Er gilt nicht als Jude oder Grieche, als Wohl- oder Schlechtgeborener, sondern als Mensch. Wo Christentum wirklich ist, kann Sklaverei nicht stattfinden. Dagegen läßt sich deshalb auch weder einwenden, daß noch jetzt Sklaverei ist, noch auf die Weise sich berufen, wie sie aufgehört hat; denn sie ist nicht etwa durch Kaiser und äußere Verordnungen aufgehoben worden, sondern der Geist hat sie beseitigt.

Das andere, zweite Prinzip ist die Innerlichkeit des Menschen in Beziehung auf das Zufällige. Die Menschheit hat diesen Boden freier Geistigkeit an und für sich, und von ihm aus hat alles andere auszugehen. Der Ort, wo der göttliche Geist inwohnend und gegenwärtig sein soll, dieser Boden ist die geistige Innerlichkeit und wird der Ort der Entscheidung für alle Zufälligkeit. Hieraus folgt, daß, was wir früher bei den Griechen als Form der Sittlichkeit betrachteten, nicht mehr in derselben Bestimmung in der christlichen Welt seinen Standpunkt hat. Denn jene Sittlichkeit ist die unreflektierte Gewohnheit; das christliche Prinzip ist aber die für sich stehende Innerlichkeit, der Boden, auf dem das Wahrhafte aufwächst. Eine unreflektierte Sittlichkeit kann nunmehr gegen das Prinzip der subjektiven Freiheit nicht stattfinden. Die griechische Freiheit war die des Glücks und des Genies; sie war noch durch Sklaven und durch Orakel bedingt; jetzt aber tritt das Prinzip der *absoluten Freiheit* in Gott auf. Der Mensch ist jetzt nicht mehr im Verhältnis der Abhängigkeit, sondern der Liebe, in dem Bewußtsein, daß er dem göttlichen Wesen angehört. In Ansehung der partikulären Zwecke bestimmt jetzt der Mensch sich selber und weiß sich als allgemeine Macht alles Endlichen. Alles Besondere tritt gegen den geistigen Boden der Innerlichkeit zurück, die sich nur gegen den göttlichen Geist aufhebt. Dadurch fällt aller Aberglaube der Orakel und des Vögelfluges fort; der Mensch ist als die unendliche Macht des Entschließens anerkannt. Es ist also die Form der Sittlichkeit durchaus

verändert. Die schöne Sittlichkeit ist nicht mehr vorhanden. Was jetzt sittlich ist, kann auch Sitte, Gewohnheit sein, sofern es nur auch aus dem Innern kommt; aber eben das Innere, das Subjekt ist das durchaus Berechtigte. Subjektivität gibt es in zweierlei Weisen; die eine ist Partikularität, Willkür, die andere wahrhafte innerliche Subjektivität. Zwar wird die Zufälligkeit gegenüber der Subjektivität lose; aber diese hat darum doch ihren inneren Zaum. Alles Äußerliche erhält seine Bedeutung durch den Geist; der aber bestimmt es als ein Äußerliches und läßt es nur als solches bestehen; daher braucht es nicht der einfache plastische Ausdruck des Innern zu sein. Der freie Wille ist es, der alles vermittelt, und so geschieht die Vermittlung ebensogut durch den individuellen Vorteil wie durch allgemeine Interessen. Die Individualität soll nicht mehr aufgeopfert werden; aber es ist auch die höhere geistige Innerlichkeit vorhanden. So entstehen jetzt zwei Welten, eine übersinnliche, die aber, weil sie dem subjektiven Bewußtsein angehört, zugleich auch auf Erden steht und sich an das Dasein bindet, die Kirche, und anderseits die weltliche Erde, der Staat, der zunächst auf das Regiment der Endlichkeit hinuntergesetzt ist. So gibt es also tatsächlich zwei Staaten.

Der innere Ort hat einerseits die Bestimmung, den Bürger des religiösen Lebens zu bilden, Gottes Geiste sich angemessen zu machen; anderseits ist dieser Ort der Ausgangspunkt für das weltliche Verhältnis und die Aufgabe für die christliche Geschichte. Die fromme Bekehrung darf nicht im Innern des Gemütes bleiben, sondern muß zu einer wirklichen gegenwärtigen Welt werden, die sich nach der Bestimmung jenes absoluten Geistes verhalte. Die Frömmigkeit des Gemütes schließt noch nicht in sich, daß der subjektive Wille, in seiner Beziehung nach außen, dieser Frömmigkeit unterworfen sei, sondern wir sehen noch alle Leidenschaften in die Wirklichkeit um so mehr hineinwüten, weil dieselbe als rechtlos und wertlos von der Höhe der intelligibeln Welt herab bestimmt ist. Die Aufgabe ist daher die, daß die Idee des Geistes auch in die Welt der geistigen unmittelbaren Gegenwart eingebildet werde. Darüber ist noch eine allgemeine Bemerkung zu machen. Man hat von jeher einen Gegensatz zwischen Vernunft und Religion wie zwischen Religion und Welt aufstellen wollen; aber näher betrachtet ist er nur ein Unterschied. Die Vernunft

überhaupt ist das Wesen des Geistes, des göttlichen wie des menschlichen. Der Unterschied von Religion und Welt ist nur der, daß die Religion als solche Vernunft im Gemüt und Herzen ist, daß sie ein Tempel vorgestellter Wahrheit und Freiheit in Gott, der Staat dagegen nach derselben Vernunft ein Tempel menschlicher Freiheit im Wissen und Wollen der Wirklichkeit ist, deren Inhalt selbst der göttliche genannt werden kann. So ist die Freiheit im Staate bewährt und bestätigt durch die Religion, indem das sittliche Recht im Staate nur die Ausführung dessen ist, was das Grundprinzip der Religion ausmacht. Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. So wird die Entzweiung zwischen dem Innern des Herzens und dem Dasein aufgehoben. Für diese Verwirklichung ist jedoch ein anderes Volk, oder sind andere Völker berufen, nämlich die germanischen. Innerhalb des alten Roms selbst kann das Christentum nicht seinen wirklichen Boden finden und ein Reich daraus gestalten.

Sachregister.

H.

I (J).

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Personenregister.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.



GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

DIE GERMANISCHE WELT

Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials

neu herausgegeben von

Georg Lasson
Pastor an St. Bartholomäus, Berlin



Der Philosophischen Bibliothek
Band 171d

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1920

Copyright 1920 by Felix Meiner in Leipzig

Vorwort des Herausgebers.

Hegels Darstellung der „germanischen Welt“, mit deren Herausgabe nun die mühevolle Rekonstruktion seiner Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte zum glücklichen Abschlusse gekommen ist, erscheint gegen ihre bisherige Gestalt weniger als die früheren Teile des Werkes durch Zuwachs an neuem Material erweitert. Das ist bei dem Schlußteil einer Kollegvorlesung auch sehr erklärlich. Immerhin hat doch so ziemlich jeder Abschnitt durch Zusätze vervollständigt werden können, die inhaltlich von Bedeutung und für das Verständnis der Gesichtspunkte Hegels von beträchtlichem Nutzen sind.

Das Wichtigste aber ist, daß der Herausgeber aus den ihm vorliegenden Kollegnachschriften eine Gliederung dieses Teiles hat herauslesen können, die der inneren Gedankenbewegung darin erst zur sichtbaren Erscheinung verhilft. Schon in der Darstellung der Antike war es geboten, von der Einteilung, die von Gans beliebt worden war, mehrfach abzugehen. Aber die Änderung war dort weniger belangreich, weil auch in der bisherigen Form die innere Gliederung der Sache doch schon zur Geltung kam. Dagegen waren bei der Darstellung der germanischen Welt in der bisherigen Ausgabe besonders die beiden letzten Abschnitte von einer Formlosigkeit, die es außerordentlich erschwerte, das von Hegel entworfene Bild in seinen großen Linien rein aufzufassen. Dem hat sich in dieser Ausgabe zum Glück abhelfen lassen. Der Herausgeber hat den Eindruck, daß in dem Aufbau, den dieser Teil des Hegelschen Werkes jetzt zeigt, gerade dieser als das Bedeutendste in dem Hegelschen Gemälde der Weltgeschichte wird anerkannt werden müssen. Wenn irgend, dann erscheint Hegel hier tatsächlich als der Bahnbrecher für ein wahrhaft geschichtliches Verständnis einer bis dahin noch unbegriffen gebliebenen Entwickelung.

Die Einleitung, die der Herausgeber zu Hegels Philosophie der Geschichte hat schreiben und diesem Bande hat zufügen wollen, wird, um den Umfang des Bandes nicht zu stark zu erhöhen, unter dem Titel „Hegel als Geschichtsphilosoph" in einem gesonderten Bande gleichzeitig erscheinen.

Berlin NO. 43, im Juni 1920.

Georg Lasson.

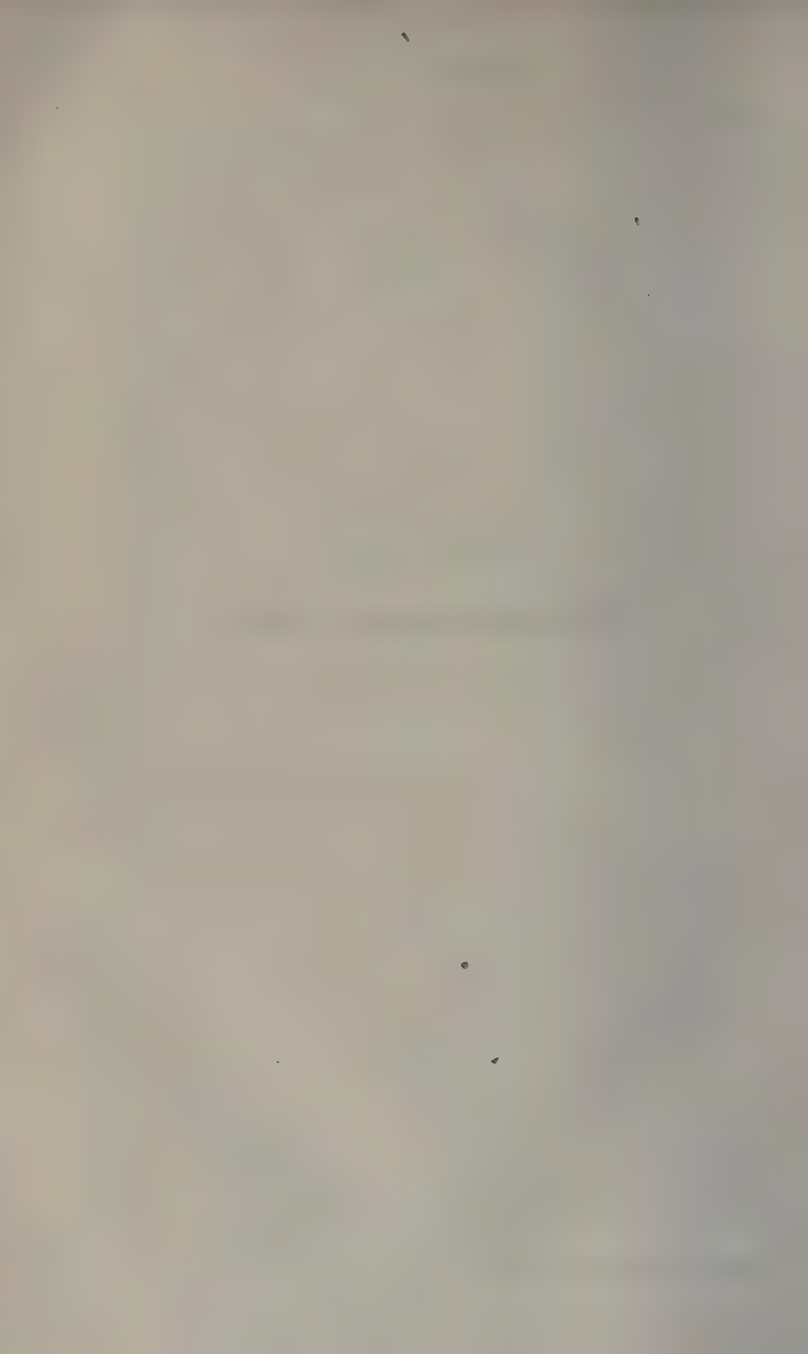
Inhaltsübersicht.

Philosophie der Weltgeschichte.

Vierter Teil. Die germanische Welt.

Vierter Teil.

Die germanische Welt.



Übersicht.

Die subjektive Schwierigkeit bei der neueren Geschichte ist, daß wir selbst diese Materie und also nicht unbefangen sind. Die objektive Schwierigkeit entsteht dadurch, daß die Zwecke des partikulären, subjektiven Willens hier befriedigt werden. Das letzte Ziel ist die Vereinigung des Anundfürsichseins und der partikulären Zwecke. Im Anfange kann die Partikularität noch nicht mit dem absoluten Endzwecke eins sein, sondern die partikulären Zwecke sind noch verschieden und der partikuläre Wille verkennt seinen absoluten Endzweck. Er ist im Kampfe, er will dies, verkennt aber sein wahrhaftes Inneres. In diesem Kampfe bekämpft er das, was er wahrhaft will, und bewirkt es so selbst. Der Wille ist getrieben von dem Wahrhaften; aber er ist noch trübe, und so müssen wir oft dies gerade auf die entgegengesetzte Weise beurteilen, als es in der Geschichte der Völker erscheint. Wir finden daher, daß Individuen und Völker das, was ihr Unglück ist, für ihr größtes Glück ansehen und umgekehrt, was ihr Glück ist, als ihr größtes Unglück bekämpfen. La vérité, en la repoussant, on l'embrasse. Europa kommt zur Wahrheit, indem und insofern es sie zurückgestoßen hat. In dieser Bewegung ist es, daß die Vorsehung im eigentlichen Sinne regiert, indem sie aus Unglück, Leiden, aus partikulären Zwecken und dem unbewußten Willen der Völker ihren absoluten Zweck und ihre Ehre vollführt.

Die Idee herrscht also hier in der Weise der Vorsehung, die mit dem widerstrebenden Wollen der Völker ihre Zwecke vollführt. Bei den Griechen und Römern ist beides nicht so geschieden, sondern sie haben mehr das richtige, das sich nicht verkennende Bewußtsein dessen, was sie wollen und sollen. In der neueren Geschichte ist ein Wechsel der mannig-

faltigen Begebenheiten, die am Ende ein Resultat haben, das doch schon der innere Trieb war. Hiernach ist ihre Wichtigkeit zu beurteilen, und so können Begebenheiten, die mit Aufwand von Genie betrieben werden, doch als unbedeutend erscheinen, weil sie kein Resultat haben.

Der Boden des germanischen Reiches ist das westliche Europa. Die Weltgeschichte tritt hier auf ein ganz neues Theater, das erst Cäsar ihr aufgeschlossen hat. Im Nordosten von Europa haben sich die Slawen gelagert, von deren Ursprung wir wenig wissen. Wir finden sie an der Elbe, der Saale entlang durch Thüringen zur Donau hin, auch südlich von ihr und die Donau hinunter, ja auch am Rhein. Zwischen sie haben sich die Ungarn gedrängt. Diese Masse von Slawen hat sich neben den Germanen hingelagert; das ganze Element aber tritt in der Reihe der Entwickelung des Geistes noch nicht auf, und wir brauchen uns dabei nicht aufzuhalten.

Das übrige westliche Europa haben die germanischen Völker eingenommen; was sie vereinigt, ist das Christentum. Die Grundlage des Staates und der Verfassung bei ihnen ist die Entwickelung der Freiheit. Die eigentümliche Weise dieses Prozesses haben wir zu betrachten. Sehr wichtig ist hier zu bemerken, wie verschieden der Gang der Ausbildung der Germanen von dem der Griechen und Römer war. Die Germanen haben den Trieb einer Entwickelung durch eine fremde Kultur erhalten: ihre Bildung, ihre Gesetze und Religion sind fremd. Die Entwickelung hat also mit dem Äußerlichen begonnen, und erst später erfolgte das Insichgehen. Die germanischen Völker waren, als sie sich über die römische Welt verbreiteten, in der Kultur noch ganz zurück. Die Gemeinschaft der Nationen war sehr oberflächlich, und die Hauptbedingung war die Selbständigkeit des Individuums. Die Politik war den Germanen so fremd, daß sie auf die Aufforderung des Cäsar hin die Trevirer, die doch ihrer Nation angehörten, bloß der Beute wegen überfielen. Dasselbe bewog sie aber auch, die Römer in ihrem Lager anzugreifen.

Die germanische Welt hat die römische Bildung und Religion als fertig aufgenommen. Es war wohl eine deutsche und nordische Religion vorhanden, aber sie hatte auf keine Weise feste Wurzeln im Geiste gefaßt. Vom Norden her sind uns noch mythische Traditionen erhalten worden, doch

wissen wir nicht, wo diese Vorstellungen eigentlich zu Hause sind und bis wohin sie sich erstrecken. Die christliche Religion nun, welche sie annahmen, war durch die Konzilien und Kirchenväter, welche die ganze Bildung, insbesondere die Philosophie der griechischen und römischen Welt besaßen, ein fertiges dogmatisches System geworden, so wie die Kirche eine ganz ausgebildete Hierarchie. Der eignen Volkssprache der Germanen setzte ebenso die Kirche eine ganz ausgebildete, die lateinische, entgegen. In Kunst und Philosophie war dieselbe Fremdartigkeit. Was an der alexandrinischen und formell aristotelischen Philosophie in den Schriften des Boëthius und sonst noch aufbewahrt war, das ist nun das Bleibende auf viele Jahrhunderte für das Abendland geworden. Auch in der Form der weltlichen Herrschaft war derselbe Zusammenhang: gotische und andere Fürsten ließen sich Patrizier von Rom nennen, und später wurde das römische Kaisertum wiederhergestellt.

So scheint die germanische Welt äußerlich nur eine Fortsetzung der römischen zu sein. Aber es lebte in ihr ein vollkommen neuer Geist, aus welchem sich nun die Welt regenerieren mußte, nämlich der freie Geist, der auf sich selbst beruht, der absolute Eigensinn der Subjektivität. Dieser Innigkeit steht der Inhalt als absolutes Anderssein gegenüber. Der Unterschied und Gegensatz, der sich aus diesen Prinzipien entwickelt, ist der von Kirche und Staat. Auf der einen Seite bildet sich die Kirche aus als das Dasein der absoluten Wahrheit; denn sie ist das Bewußtsein dieser Wahrheit und zugleich die Wirksamkeit, daß das Subjekt ihr gemäß werde. Auf der anderen Seite steht das weltliche Bewußtsein, das mit seinen Zwecken in der Welt steht, — der Staat, vom Gemüt, der Treue, der Subjektivität überhaupt ausgehend. Die europäische Geschichte ist die Darstellung der Entwicklung eines jeden dieser Prinzipien für sich, in Kirche und Staat, dann des Gegensatzes von beiden nicht nur gegeneinander, sondern in jedem derselben, da jedes selbst die Totalität ist, und endlich der Versöhnung dieses Gegensatzes.

Zuerst ist die Verfassung des weltlichen Staates zu betrachten, und hier ist fürs erste klar, daß er kein orientalischer Despotismus sein kann. Als äußeres Gesetz kann das, wodurch Sitte

ist, nicht vorhanden sein, auch nicht als Naturnotwendigkeit. Der Mensch ist frei in sich selbst und kann nicht auf die Weise äußerlichen Befehls hinuntergezogen werden. Ebensowenig ist es die unbefangene Einheit der sittlichen Freiheit, so daß mein Wille unmittelbar identisch ist mit dem Willen des Staates; sondern mein subjektiver Wille ist in innerlicher Eigentümlichkeit für sich. Ebensowenig ist hier ein Dienst unter dem beschränkten endlichen Zwecke römischer Aristokratie. Das weltliche Regiment hat seinen Platz rein im Äußerlichen und kann in seinen Bereich nicht mehr das Moralische ziehen, so wenig als das sittliche und das Familien-Verhältnis.

Der Gehorsam gegen die weltliche Ordnung muß aber doch auch mit dem individuellen subjektiven Zwecke vermittelt sein, und das private Interesse muß innerhalb dieser Äußerlichkeit seine Befriedigung erhalten. Daher muß auch das Recht und der Staat an sich in seinen Zwecken gerecht sein, auch unabhängig von Privatinteressen und partikulärer Meinung. Der Staat muß für sich stark, ein Reich äußerer wirklicher Notwendigkeit sein, das nicht unmittelbar der Sittlichkeit, nicht direkt der Religion bedarf, eine feste Natur, die dem Selbstbewußtsein gegenübersteht. Dieses muß sich ihr unterwerfen als einer Macht über sich. So muß der Staat an sich vernünftig sein, auch wenn er von der subjektiven Meinung nicht anerkannt würde; er muß an sich gerecht sein, auch mehr und weniger mit Einsicht, so daß sich der Begriff darin befriedigen kann. Aus diesen wesentlichen Momenten folgt, daß, indem der Staat sich als diese Natur entwickelt, alle Momente der Idee selbst entwickelt und herausgeboren sind. Dies ist das Prinzip der Monarchie neuerer Zeit. Die Idee dessen, wodurch sich die Freiheit verwirklicht, ist in der neueren Monarchie in der Weise einer Natur vorhanden, und jedes Moment ist als selbständige Gestalt gesetzt, die zugleich Organ des ganzen Organismus ist.

Die historische Entstehung eines solchen Staates ist notwendig romantisch, d. h. das, was für diesen Zweck geschieht, geschieht bewußtlos, scheint sich zu machen als etwas Zufälliges. Denn es ist eben die Geistigkeit äußerliche Notwendigkeit. Kein Staat ist in neuerer Zeit so zu seinen Gesetzen gekommen wie Athen oder Rom, sondern alles ist zufällig entstanden. Es hat sich dies Bedürfnis gezeigt und

ist durch dies oder jenes Gesetz befriedigt worden. Die Leidenschaften und Interessen der Fürsten, der Stände usf. haben die Gesetze hervorgebracht; die Anmaßungen der verschiedenen Teile haben sich gegeneinander gerieben und so sich das Ganze zusammengesetzt, das der Geist als Bedürfnis gefühlt hatte. Das Gegenteil tritt mit einem Male hervor, wo sich das Ganze gezeigt hat.

Die Geschichte bis auf die neueste Zeit ist so die Entwickelung dieser Folgen; an die Hauptmomente der äußerlichen Weise dieser Entwickelung ist noch zu erinnern.

In den Römern selbst kann sich das neue Prinzip nicht entwickeln, sondern der Träger dieser Idee ist ein nordisches Volk. Das römische Reich ist in sich fortgegangen zur Alleinherrschaft eines Diesen, eines Unvernünftigen, Trockenen, Abstrakten, einer Ordnung, die nur Ordnung, einer Herrschaft, die nichts weiter ist als dies. Alle Untertanen sind so abstrakte Personen, die nur im rechtlichen Verhältnisse stehen. Der Fortschritt ist nun die Ausbildung der freien Partikularität, und diese macht auch den Charakter der verschiedenen Staaten aus, aber so, daß sie doch in Einheit, in Beziehung zueinander stehen.

Die Staaten gehen auf Unabhängigkeit aus, und dies ist ihre Ehre. Diese Hartnäckigkeit des Sichaufsichzurückziehens haben sie mit den griechischen Staaten gemein. Nach dieser Seite hat die Geschichte die Ausbildung der besonderen Staaten in sich zu betrachten, auch die ihrer Kirche und ihrer Verfassung. In aller Verschiedenheit aber besteht auch eine Gleichmäßigkeit in allen germanischen Prinzipien, und deswegen ist auch die Selbständigkeit nur als ein formelles Prinzip anzusehen; es herrscht zwischen den Staaten nicht wie zwischen Griechenland und Persien ein absoluter Unterschied. Jedesmal, wenn ein Staat dem anderen einverleibt worden ist, so hat er nur die formelle Selbständigkeit verloren, aber nicht seine Religion, seine Gesetze, das Konkrete seines Lebens.

Die Richtung der Staaten also geht ebenso auf ihre Einheit. Sie haben eine Richtung untereinander, eine Beziehung, die Kriege, Freundschaften, Bedürfnisse der Dynastien herbeiführt. Es herrscht aber noch eine andere Einheit; denn jenes entspricht der griechischen Hegemonie, hier aber ist das Hegemonische der Geist. Von dieser Art ist in früher Zeit

die Einheit des fränkischen Reiches unter Karl dem Großen. Das Verhältnis jener Selbständigkeit und dieser Einheit ist bald nach der einen, bald nach der anderen Seite überwiegend.

Das Ganze der christlichen Staaten nun ist nach außen gerichtet als eine einheitliche Welt der Vollendung, wo das Prinzip erfüllt ist. Dies Verhältnis nach außen ist ein ganz anderes als bei den Griechen und Römern. Die Griechen und Römer waren gereift in sich, als sie sich nach außen wendeten. Umgekehrt haben die Germanen damit angefangen, aus sich herauszuströmen, die Welt zu überschwemmen und die in sich morschen und ausgehöhlten Staaten der gebildeten Völker sich zu unterwerfen. Dann erst hat ihre Entwickelung begonnen, angezündet an einer fremden Kultur, fremden Religion, Staatsbildung und Gesetzgebung. Sie haben sich durch das Aufnehmen und Überwinden des Fremden in sich gebildet, und ihre Geschichte ist vielmehr ein Insichgehen und Beziehen auf sich selbst. Allerdings hat auch die Abendwelt in den Kreuzzügen, in der Entdeckung und Eroberung von Amerika sich außerhalb begeben, aber sie kam da nicht in Berührung mit einem ihr vorangegangenen welthistorischen Volke, sie verdrängte da nicht ein Prinzip, das bisher die Welt beherrscht hatte. Die Beziehung nach außen begleitet hier nur die Geschichte, bringt nicht wesentliche Veränderungen in der Natur der Zustände mit sich, sondern trägt vielmehr das Gepräge der inneren Evolutionen an sich.

Die Kirche zwar weist auf das Jenseits hin und macht Vorbereitungen für die Zukunft, aber nur für die Partikularitäten; die Individuen werden auf die Ewigkeit vorbereitet, insofern die einzelnen Subjekte als solche immer noch in der Partikularität stehen. Aber die Kirche hat auch den Geist Gottes gegenwärtig in sich und sagt dem Individuum: deine Sünden sind dir vergeben; — so hat es den Genuß der Versöhnung und lebt auf Erden wie im Himmel. Die Kirche ist nach dieser Seite das gegenwärtige Himmelreich und die christliche Welt die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Tage voll geworden: die Idee kann im Christentume nichts Unbefriedigtes mehr sehen. So hat die Christenheit kein wahrhaftes Verhältnis nach außen; sie hat kein absolutes Außen mehr, sondern nur ein relatives, das an sich überwunden ist und in Ansehung dessen

es nur darum zu tun ist, auch zur Erscheinung zu bringen, daß es überwunden ist. So zeigt sich das Verhältnis nach außen gerade darin, daß jenes Außen überwunden ist. Dagegen der Mohammedanismus ist solch ein nach außen Gerichtetes. Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden; die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden. Das Verhältnis nach außen ist so nicht mehr das Bestimmende; die Revolutionen gehen im Innern vor.

Hieraus folgt, daß die Perioden in der Geschichte der germanischen Welt nicht wie bei den Griechen und Römern durch die doppelte Beziehung nach außen, rückwärts zu dem früheren welthistorischen Volke und vorwärts zu dem späteren sich bestimmen. Ein ganz anderes Prinzip ist hier das entscheidende.

Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt, deren Zweck die Realisierung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist, der Freiheit, die ihre absolute Form selbst zum Inhalte hat. Diese Idee soll nun in Gegenwart des Selbstbewußtseins in die wirkliche Welt eingebildet werden. Das Prinzip des germanischen Reiches soll der christlichen Religion angemessen sein. Die Bestimmung der germanischen Völker ist, Träger des christlichen Prinzips abzugeben. Der Grundsatz der geistigen Freiheit sowohl in weltlicher als religiöser Hinsicht, das Prinzip der Versöhnung, wurde in die noch unbefangenen ungebildeten Gemüter jener Völker gelegt, und es wurde diesen aufgegeben, im Dienste des Weltgeistes den Begriff der wahrhaften Freiheit nicht nur zur religiösen Substanz zu haben, sondern sich auch durch ihn zu gestalten, damit der wahrhafte Begriff in ihnen realisiert und in der Welt aus dem subjektiven Selbstbewußtsein frei produziert werde.

Dieser Aufgabe gemäß lassen sich die drei Perioden dieser Welt beschreiben und die Epochen angeben, mit denen sie eintreten.

Die erste Epoche bildet das Auftreten der germanischen Nationen im römischen Reiche; mit ihr beginnt die Periode der ersten Entwickelung dieser Völker, welche sich als christliche nun in den Besitz des Abendlandes gesetzt haben. Ihre

Erscheinung bietet bei der Wildheit und Unbefangenheit dieser Völker kein großes Interesse dar. Es herrscht zuerst die rohe Einheit des Geistigen und Weltlichen, die unmittelbar und sehr verschieden von der aus dem Geiste hervorgebrachten ist. Es tritt dann die christliche Welt als Christentum auf, als eine Masse, woran das Geistliche und das Weltliche nur verschiedene Seiten sind. Diese Periode geht bis auf Karl den Großen.

Die zweite Periode entwickelt die beiden Seiten bis zur konsequenten Selbständigkeit und zum Gegensatze, — der Kirche für sich als Theokratie und des Staates für sich als Feudalmonarchie. Den epochemachenden Anfang bildet Karls des Großen Herrschaft der Franken; im ganzen das allgemeine Reich über die Germanen, das dann im Zusammenhange römisches Kaisertum ist. Karl der Große hatte sich mit dem heiligen Stuhl gegen die Langobarden und die Adelsparteien in Rom verbunden; es kam so eine Verbindung der geistlichen und weltlichen Macht zustande, und es sollte nun, nachdem die Versöhnung vollbracht war, sich ein Himmelreich auf Erden auftun. Aber gerade in dieser Zeit erscheint uns statt des geistigen Himmelreichs die Innerlichkeit des christlichen Prinzips schlechthin als nach außen gewendet und außer sich gekommen. Die christliche Freiheit ist zum Gegenteil ihrer selbst verkehrt, sowohl in religiöser als in weltlicher Hinsicht, einerseits zur härtesten Knechtschaft, anderseits zur unsittlichsten Ausschweifung und zur Roheit aller Leidenschaften. Dieser Durchgang durch die Unterscheidung ist zur Bildung notwendig: der Geist muß sich als ein Anderes wissen, das außer ihm ist. In dieser Periode sind besonders zwei Gesichtspunkte hervorzuheben: der eine ist die Bildung der Staaten, die sich in einer Unterordnung des Gehorsams darstellen, so daß alles ein festes partikulares Recht wird, ohne den Sinn der Allgemeinheit. Diese Unterordnung des Gehorsams erscheint im Feudalsystem. Der zweite Gesichtspunkt ist der Gegensatz von Kirche und Staat. Dieser Gegensatz ist nur darum vorhanden, weil die Kirche, welche das Heilige zu verwalten hatte, selbst zu aller Weltlichkeit herabsinkt, und die Weltlichkeit nur um so verabscheuungswürdiger erscheint, als alle Leidenschaften sich die Berechtigung der Religion geben.

Das Ende der zweiten und zugleich den Anfang der dritten Periode, die dritte Epoche in dieser Entwicklung, macht die Zeit der Regierung Karls des Fünften, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die Zeit der großen spanischen Monarchie. Gegen die erste reale Einheit ist diese als die ideelle zu bestimmen. Es erscheint nun die Weltlichkeit als in sich zu dem Bewußtsein kommend, daß auch sie ein Recht habe in der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit und Tätigkeit des Menschen. Hier ist alle Partikularität in den Privilegien und besonderen Rechten fest geworden, die verschiedenen Reiche, Staaten und darin die einzelnen Stände. Wie diese im Innern der Staaten nach ihren besonderen Berechtigungen isoliert sind, so stehen auch die Staaten einander isoliert gegenüber. Ihre Beziehung nach außen ist bloß politisch-diplomatisch; es tritt die Vorstellung von dem Gleichgewichte in Europa ein. Diese Einheit aber ist nur eine äußerliche oder in untergeordneter Bedeutung ideelle. Die höhere ideelle Bedeutung ist die des Geistes, der aus der Dumpfheit des Bewußtseins in sich zurückgeht. Es tritt das Bewußtsein der Berechtigung seiner selbst durch die Wiederherstellung der christlichen Freiheit ein. Das christliche Prinzip hat nun die fürchterliche Zucht der Bildung durchgemacht, und durch die Reformation wird ihm seine Wahrheit und Wirklichkeit zuerst gegeben. Es ist die Zeit, wo die Welt sich auch in ihrem äußeren Umfange klar wird durch die Entdeckung von Amerika. Sie wird in sich auch innerhalb der übersinnlichen Welt klar; es ist reale Religion, die sich in der Kunst zur sinnlichen Klarheit macht, dann aber auch im Gegenteil, im Elemente des innersten Geistes durch die Reformation sich vollbringt. Diese dritte Periode der germanischen Welt geht von der Reformation bis auf unsere Zeiten. Das Prinzip des freien Geistes ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Prinzipe entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft. Das formelle Denken, der Verstand war schon ausgebildet worden, aber seinen wahren Gehalt erhielt das Denken erst durch die Reformation, durch das wiederauflebende konkrete Bewußtsein des freien Geistes. Der Gedanke fing erst von daher an, seine Bildung zu bekommen; aus ihm heraus wurden Grundsätze festgestellt, aus welchen die Staatsverfassung rekonstruiert werden mußte. Das Staatsleben soll

nun mit Bewußtsein, der Vernunft gemäß eingerichtet werden. Sitte, Herkommen gilt nicht mehr, die verschiedenen Rechte müssen sich legitimieren als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend. So kommt die Freiheit des Geistes erst zur Realität.

Wir können diese Perioden als Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes unterscheiden. Das Reich des Vaters ist die substanzielle, ungeschiedene Masse, in bloßer Veränderung, wie die Herrschaft Saturns, der seine Kinder verschlingt. Das Reich des Sohnes ist die Erscheinung Gottes nur in Beziehung auf die weltliche Existenz, auf sie als auf ein Fremdes scheinend. Das Reich des Geistes ist die Versöhnung.

Es lassen sich diese Perioden auch mit den früheren Weltreichen vergleichen; insofern nämlich das germanische Reich als das der Totalität anzusehen ist, so zeigt sich darin auch die bestimmte Wiederholung der früheren Epochen. Karls des Großen Zeit ist mit dem Perserreiche zu vergleichen; es ist das Reich der Herrschaft überhaupt und näher das der substanziellen Einheit, hier aber nicht mehr in der orientalischen Bedeutung, sondern so, daß diese Einheit auf dem Innern, dem Gemüte beruht als eine unbefangene Einheit des Geistigen (als innerlich Geistigen) und des kirchlich Weltlichen. Die Epoche der Reformation kann man mit der griechischen Welt zur Zeit des Perikles vergleichen. Wie Luther dem Sokrates, so könnte Leo X. dem Perikles verglichen werden; aber freilich fehlt dieser Epoche in Wahrheit ein Perikles. Karl V. hat die ungeheure Möglichkeit an äußeren Mitteln und scheint in seiner Macht absolut, aber ihm fehlt der innere Geist, das absolute Mittel freier Herrschaft. Dies ist die Epoche des sich selbst klar werdenden Geistes in der realen Trennung; jetzt kommen die Unterschiede der germanischen Welt hervor und zeigen sich wesentlich.

Die dritte Periode, die der neuesten Zeit, unserer Zeit, ist zu vergleichen mit der römischen Welt. Sie ist ebenso Einheit des Allgemeinen, aber nicht Einheit der abstrakten Weltherrschaft, sondern die Hegemonie des selbstbewußten Gedankens, der das Allgemeine will und weiß und die Welt regiert. Der verständige Zweck des Staates ist jetzt vorhanden; Privilegien und Partikularitäten zerschmelzen, und so haben die Völker das Recht, nicht Vorrechte, sondern das

Recht zu wollen. Das Bindende für die Völker sind hiermit nicht Traktate, sondern Grundsätze, das Recht an und für sich. Ebenso kann die Religion es aushalten, den Gedanken, das absolute Wesen, zu begreifen oder sich, wenn sie das nicht hat, aus der Äußerlichkeit des reflektierenden Verstandes zurückzuziehen in den Glauben, ja, aus Verzweiflung über den Gedanken, indem sie ganz von ihm zurückflieht, auch in den Aberglauben: eben dies aber ist auch durch den Gedanken hervorgebracht.

Erster Abschnitt.

Die erste Periode: Der Anfang.

1. Das byzantinische Reich.

Mit Konstantin dem Großen kam die christliche Religion auf den Thron des Kaiserreichs; auf diesen folgt nun eine Reihe von christlichen Kaisern, die nur durch Julian unterbrochen wird, der aber nur wenig für die gesunkene alte Religion tun konnte. Das römische Reich umfaßte die ganze gebildete Erde, vom westlichen Ozean bis an den Tigris, vom Inneren von Afrika bis an die Donau (Pannonien, Dazien). In diesem ungeheuren Reiche war bald die christliche Religion allgemein verbreitet. Rom war schon lange Zeit nicht mehr die absolute Residenz der Kaiser: mehrere Imperatoren vor Konstantin hatten in Mailand oder an anderen Orten residiert, und dieser errichtete eine zweite Residenz in dem alten Byzanz, welches den Namen Konstantinopel annahm. Gleich von Anfang an bestand hier die Bevölkerung aus Christen, und Konstantin wandte alles auf, um seine neue Residenz der alten an Pracht gleichzumachen. Das Reich bestand noch immer in seiner Totalität, bis Theodosius der Große die schon früher auf Zeiten stattgehabte Trennung bleibend machte und dasselbe unter seine beiden Söhne verteilte. Die Herrschaft des Theodosius trug den letzten Schimmer des Glanzes an sich, der die römische Welt verherrlicht hatte. Unter ihm wurden die heidnischen Tempel geschlossen, die Opfer und Zeremonien abgeschafft und die heidnische Religion selbst verboten; nach und nach ist aber diese ganz von selbst verschwunden. Die heidnischen Redner dieser Zeit können nicht genug ihr Staunen und ihre Verwunderung über den ungeheuren Kontrast früherer und jetziger Zeit ausdrücken. „Unsere Tempel sind zu Gräbern geworden. Die heiligen Orte, welche früher mit den heiligen Bildsäulen der Götter

geschmückt waren, sind jetzt mit heiligen Knochen (Reliquien der Märtyrer) bedeckt; Menschen, die einen schmählichen Tod um ihrer Verbrechen willen erduldet haben, deren Leiber mit Striemen bedeckt und deren Köpfe eingesalzen worden sind, sind der Gegenstand der Verehrung." Alles Verächtliche ist erhaben und alles, was früher für hoch gehalten worden ist, in den Staub getreten. Diesen ungeheuren Kontrast sprechen die letzten Heiden mit tiefer Klage aus.

Das römische Reich wurde unter die beiden Söhne des Theodosius geteilt. Der ältere, Arkadius, erhielt das morgenländische Reich: das alte Griechenland mit Thrazien, Kleinasien, Syrien, Ägypten, der jüngere, Honorius, das abendländische: Italien, Afrika, Spanien, Gallien, Britannien. Unmittelbar nach dem Tode des Theodosius trat Verwirrung ein, und die römischen Provinzen wurden von den auswärtigen Nationen überwältigt. Schon unter dem Kaiser Valens hatten die Westgoten, von den Hunnen bedrängt, Wohnsitze diesseits der Donau verlangt; sie wurden ihnen zugestanden, indem sie dafür die Grenzprovinzen des Reiches verteidigen sollten. Aber schlecht behandelt, empörten sie sich; Valens wurde geschlagen und blieb auf dem Schlachtfelde. Die späteren Kaiser schmeichelten den Fürsten dieser Goten. Alarich, der kühne Gotenfürst, wandte sich gegen Italien. Stilicho, der Feldherr und Minister des Honorius, hielt ihn im Jahre 403 n. Chr. durch die Schlacht von Pollentia auf, sowie er später auch den Radagaisus, Heerführer der Alanen, Sueven und anderer, schlug. Alarich wandte sich nun gegen Gallien und Spanien und kehrte dann, als Stilicho gestürzt war, nach Italien zurück. Rom wurde von ihm im Jahre 410 gestürmt und geplündert. Später näherte sich Attila mit der furchtbaren Macht der Hunnen, — eine der rein orientalischen Erscheinungen, die wie ein bloßer Gewitterstrom anschwellen, alles niederreißen, aber auch nach weniger Zeit so verflossen sind, daß man nur ihre Spuren in den Ruinen, die sie zurücklassen, nicht aber sie selbst mehr sieht. Attila drang in Gallien ein, wo ihm unter Aëtius, im Jahre 451, bei Chalons an der Marne ein heftiger Widerstand entgegengesetzt wurde. Der Sieg blieb unentschieden. Attila zog dann später nach Italien und starb im Jahre 453. Bald darauf wurde aber Rom von den Vandalen unter Genserich genommen und geplündert. Zuletzt wurde die

Würde der weströmischen Kaiser zur Farce, und ihrem leeren Titel machte endlich Odoaker, König der Heruler, ein Ende.

Das östliche Kaiserreich blieb noch lange bestehen, und im westlichen bildete sich ein neues Volk von Christen aus den hereingekommenen barbarischen Horden. Diese beiden Reiche bilden nun einen höchst merkwürdigen Kontrast. Einerseits wird die christliche Religion in eine fertige Bildung gesetzt, die nicht von ihr ausgegangen war, und demgegenüber gibt sie im westlichen Europa erst einer barbarischen Menge die Bildung, die dieser abgeht. Dort also fängt der Bildungsprozeß ganz von vorne an, und zwar vom Christentume aus. Die christliche Religion hatte sich anfangs von dem Staate entfernt gehalten, und die Ausbildung, die sie bekam, betraf das Dogma und die innere Organisation, die Disziplin usw. Jetzt aber war sie herrschend geworden; sie war nun eine politische Macht, ein politisches Motiv. Wir sehen so die christliche Religion in zwei Formen: auf der einen Seite barbarische Nationen, die in aller Bildung von vorne anzufangen haben, die für Wissenschaft, Rechtszustand, Staatsverfassung die allerersten Elemente erst zu gewinnen hatten, auf der anderen Seite gebildete Völker, im Besitz griechischer Wissenschaft und feinerer morgenländischer Bildung. Die bürgerliche Gesetzgebung war bei ihnen vollendet, wie sie die großen römischen Rechtsgelehrten aufs vollständigste ausgebildet hatten, so daß die Sammlung, welche der Kaiser Justinian davon veranstaltete, noch heute die Bewunderung der Welt erregt. Unter demselben Kaiser breitete sich das oströmische Reich wieder weit gegen Westen durch die Eroberungen aus, die Belisar in Italien und Afrika machte.

In dem byzantinischen Reiche haben wir das große Beispiel für die Notwendigkeit vor Augen, daß ein Volk im Sinne der christlichen Religion seine Bildung hervorgebracht haben müsse. Die Geschichte des hochgebildeten oströmischen Reiches, wo, wie man glauben sollte, der Geist des Christentums in seiner Wahrheit und Reinheit aufgefaßt werden konnte, stellt uns eine tausendjährige Reihe von fortwährenden Verbrechen, Schwächen, Niederträchtigkeiten und Charakterlosigkeit dar, das schauderhafteste und deswegen uninteressanteste Bild. Es zeigt sich daran, wie die christliche Religion abstrakt sein kann und als solche

schwach ist, eben weil sie so rein und in sich geistig ist. Sie kann auch ganz von der Welt getrennt sein, wie z. B. im Mönchtum, das in Ägypten seinen Anfang genommen hat. Es ist eine gewöhnliche Vorstellung und Redensart, wenn man von der Macht der Religion als solcher über die Gemüter der Menschen spricht, daß, wenn die christliche Liebe allgemein wäre, das Privatleben sowohl als das politische vollkommen und der Zustand durchaus rechtlich und sittlich sein würde. Dergleichen sieht aus wie ein frommer Wunsch, aber es enthält nicht das Wahre; denn die Religion ist ein Inneres, das lediglich dem Gewissen angehört; dem stehen alle Leidenschaften und Begierden gegenüber, und damit das Herz, der Wille, die Intelligenz wahrhaft werden, müssen sie durchgebildet werden. Das Rechte muß zur Sitte, zur Gewohnheit werden, die wirkliche Tätigkeit muß zu einem vernünftigen Tun erhoben sein, der Staat muß eine vernünftige Organisation haben, und diese macht erst den Willen der Individuen zu einem wirklich rechtlichen. Das Licht in das Dunkle scheinend gibt wohl Farbe, aber nicht ein vom Geiste beseeltes Gemälde. Das byzantinische Reich ist ein großes Beispiel, wie die christliche Religion bei einem gebildeten Volke abstrakt bleiben kann, wenn nicht die ganze Organisation des Staates und der Gesetze nach dem Prinzipe dieser Religion auch rekonstruiert wird.

Dies oströmische Reich war der Bewahrer des Christentums. Industrie, Handel, Wissenschaft blühten dort, und man hätte glauben sollen, dort hätte das Christentum vorzüglich Wurzel schlagen müssen. Die Bildung der Menschen ist aber für das Christentum unwichtig, wenn nur eine vernünftige Verfassung da ist, die die Freiheit aufkommen läßt. Und dies war im oströmischen Reiche nicht der Fall. Daher sehen wir dort auch Staat und Kirche in den widerwärtigsten Streitigkeiten. Ein eigentlicher Gegensatz von Kirche und weltlichem Regiment ist nicht da; dessenungeachtet ist die Kirche in den niederträchtigsten Händen, und schlechte Leidenschaften beherrschen die Vorsteher der einen und des anderen. Das Volk hat noch keine freie Verfassung; nach der Religion aber sind alle berechtigt. So ist also in Hinsicht der Religion, wo alle sich gleich sind, eine Demokratie da und ein Despotismus zugleich, wie im Mohamedanismus. Das Christentum war

zu Byzanz in die Hände des Abschaums und des ungebändigten Pöbels gelegt. Die pöbelhafte Wildheit einerseits und dann die höfische Niederträchtigkeit auf der anderen Seite wirft sich in die Religion, legitimiert sich durch sie und entweiht sie zu etwas Scheußlichem. Darin lag das große Verderben des oströmischen Reiches.

Hinsichtlich der Religion waren zwei Interessen vorwiegend: zuerst die Bestimmung des Lehrbegriffs und dann die Besetzung der geistlichen Ämter.

Das Christentum nahm früh die Richtung, das Objektive, die Dogmen, zu erklären. Jetzt hat das weniger Interesse; man sieht mehr darauf, was die Religiosität, das Subjektive der Religion sei. Die Kirchenväter philosophierten und suchten dem denkenden Geiste seine Befriedigung zu geben; sie reflektierten über die einfachen Lehren des Christentums dem Bedürfnisse des Geistes gemäß, wonach sie sich auch in Anordnung der Feste richteten. Dieses Nachdenken aber verband sich nun mit allen Partikularitäten der Leidenschaften. Man stritt über das Dogma, das Volk nahm teil. Die Bestimmung des Lehrbegriffs fiel zwar den Konzilien und Gemeindevorstehern anheim, aber das Prinzip der christlichen Religion ist Freiheit, subjektive Einsicht: darum lagen die Streitigkeiten ebenso in den Händen des Haufens. Bei Gregor von Nyssa[1]) heißt es irgendwo, daß alles in der Stadt (Konstantinopel) voll von solchen Handwerkern und Kaufleuten sei, die über die göttlichen Wahrheiten disputieren. „Wenn ihr von einem Manne ein Silberstück gewechselt haben wollt, so philosophiert er über den Erzeugten und den Unerzeugten; wenn ihr nach dem Preis eines Laibs Brot fragt, so wird euch zur Antwort, daß der Sohn geringer sei als der Vater, und wenn ihr fragt, ob das Bad fertig sei, so erwidert man euch, daß der Sohn aus Nichts geworden." Die Idee des Geistes, die im Dogma enthalten ist, wurde so völlig geistlos behandelt.

Aus diesen Streitigkeiten entwickelten sich sogleich heftige Bürgerkriege. Mord und Plünderungen fanden in Konstantinopel und in ganz Asien statt, und überall traf man auf Szenen von Mord, Brand und Raub um christlicher Dogmen willen. Hierher gehören die Arianischen, Nestorianischen Strei-

---

[1]) de deitate filii (opp., cf. Migne. 3. Bd., S. 558 B).

tigkeiten u. a. m., die zugleich Aufruhr waren; Schlachten wurden ihretwegen geliefert, Städte verbrannt, Mitbürger gemordet. Theologische Bestimmungen selbst über äußere Kleinigkeiten waren Ursache zum Blutvergießen. Eine berühmte Streitigkeit drehte sich z. B. in Konstantinopel und Antiochien um den Hymnus des *Τρισάγιον*. Die Worte lauten: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Zebaoth." Dazu machte nun eine Partei zur Ehre Christi den Zusatz: „der für uns gekreuzigt worden", eine andere wollte diesen nicht gelten lassen, und es kam zu blutigen Kämpfen. In dem Streit, ob Christus *ὁμοούσιος* oder *ὁμοιούσιος* sei, das heißt, von gleicher oder von ähnlicher Beschaffenheit mit Gott, hat der eine Buchstabe *ι* vielen Tausenden von Menschen das Leben gekostet. Berühmt sind besonders die Bilderstreitigkeiten, bei denen es oft geschah, daß der Kaiser für die Bilder Partei nahm und der Patriarch dagegen oder auch umgekehrt. Ströme von Blut sind deshalb vergossen worden. Überhaupt waren diese Streitigkeiten zugleich Kämpfe um das Patriarchat, so wie zu Rom die Kriege zwischen Marius und Sulla, Cäsar und Pompejus. Die Besetzung des Amtes der Patriarchen zu Konstantinopel, Antiochien und Alexandrien, sowie die Eifersucht und Ehrsucht dieser Patriarchen untereinander verursachte ebenfalls viele Bürgerkriege. Zu allen diesen religiösen Streitigkeiten kam noch das Interesse an den Gladiatoren und ihren Kämpfen, an den Parteien der blauen oder der grünen Farbe, das ebenfalls zu den blutigsten Kämpfen führte, ein Zeichen der furchtbarsten Entwürdigung, weil dadurch bewiesen wird, daß aller Sinn für Wichtiges und Höheres verloren ist und daß der Wahnsinn religiöser Leidenschaftlichkeit sich sehr gut mit der Schaulust an unkünstlerischen und grausamen Spielen verträgt. Die Leidenschaften waren im Innern selbst da noch ungezügelt, als der Staat von außen durch die morgenländischen und germanischen Völker hart bedrängt wurde. Alle Energie und alle Begeisterung für das allgemeine Wohl waren den ekeln Leidenschaften aufgeopfert.

Die Hauptpunkte der christlichen Religion wurden endlich nach und nach durch die Konzilien festgesetzt. Die Christen des byzantischen Reiches blieben aber in dem Traum des Aberglaubens versunken, im blinden Gehorsam gegen die Patriarchen und die Geistlichkeit verharrend. Der schon oben

erwähnte Bilderdienst veranlaßte die heftigsten Kämpfe und Stürme. Der tapfere Kaiser Leo der Isaurier besonders verfolgte die Bilder mit der größten Hartnäckigkeit, und der Bilderdienst wurde im Jahre 754 durch ein Konzil für eine Erfindung des Teufels erklärt. Nichtsdestoweniger ließ ihn die Kaiserin Irene im Jahre 787 durch ein Nizäisches Konzilium wieder einführen, und die Kaiserin Theodora setzte ihn 842 definitiv durch, indem sie mit energischen Strafen gegen die Bilderfeinde verfuhr. Der ikonoklastische Patriarch bekam 200 Prügel, die Bischöfe zitterten, die Mönche frohlockten, und das Andenken an diese Orthodoxie wurde durch ein kirchliches Fest jährlich gefeiert. Das Abendland verwarf dagegen noch im Jahre 794 den Bilderdienst in der Kirchenversammlung zu Frankfurt, und indem man die Bilder zwar beibehielt, tadelte man doch aufs schärfste den Aberglauben der Griechen und verbot die gottesdienstliche Verehrung der Bilder. Erst im späteren Mittelalter fand der Bilderdienst durch stille und langsame Fortschritte allgemeinen Eingang.

Das byzantinische Kaisertum war so durch alle Leidenschaften in sich zerrissen, und von außen her drängten die Barbaren, denen die Kaiser wenig entgegenzustellen hatten. Das Reich war in einem fortdauernden Zustande von Unsicherheit und stellt im ganzen ein ekelhaftes Bild der Schwäche dar, worin elende, ja absurde Leidenschaften nichts Großes an Gedanken, Taten und Individuen aufkommen lassen. Aufruhr der Feldherren, Sturz der Kaiser durch dieselben oder durch Intrigen der Hofleute, Ermordung oder Vergiftung der Kaiser durch ihre eigenen Gemahlinnen und Söhne, Weiber, allen Lüsten und Schandtaten sich hingebend, — das sind die Szenen, welche die Geschichte uns hier vorüberführt, bis endlich das morsche Gebäude des oströmischen Reiches von den kräftigen Türken gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts (1453) zertrümmert ward.

2. Die Völkerwanderungen und die Germanen.

Über die erste Periode der germanischen Geschichte ist im ganzen wenig zu sagen; denn sie bietet uns geringeren Stoff zum Nachdenken dar. Wir wollen die Germanen nicht in ihre Wälder zurückverfolgen, noch den Ursprung der Völker-

wanderung aufsuchen. Jene Wälder haben immer als die Wohnsitze freier Völker gegolten, und Tacitus hat sein berühmtes Gemälde Germaniens mit einer gewissen Liebe und Sehnsucht, im Gegensatz zu der Verdorbenheit und Künstlichkeit der Welt entworfen, der er selbst angehörte. Wir können aber deswegen einen solchen Zustand der Wildheit nicht für einen hohen halten und etwa in den Irrtum Rousseaus verfallen, der den Zustand der Wilden Amerikas als einen solchen vorgestellt hat, in welchem der Mensch im Besitz der wahren Freiheit sei. Allerdings kennt der Wilde ungeheuer viel Unglück und Schmerz gar nicht; aber das ist nur negativ, während die Freiheit wesentlich affirmativ sein muß. Die Güter der affirmativen Freiheit sind erst die Güter des höchsten Bewußtseins.

Zuerst ist der Anfang der germanischen Welt zu betrachten, und zwar in Beziehung auf die römische Welt. Hier hat er das Charakteristische, daß nicht ein in sich vollendetes Volk auf das vorhergehende Prinzip folgt. Dem völligen Auseinandergekommensein dieses Prinzips steht die ganz abstrakte Intensität des neuen gegenüber, durch die es gestürzt wird. Wogen auf Wogen barbarischer Völker ergießen sich darüber; die Völkerwanderung ist wie ein romantisches Fluten von Völkern, das dann wie ein Wasserstrom wieder zerfließt. Das asiatische und das griechische Reich sind von gebildeten Völkern aufgenommen worden; über das römische aber bricht eine ganz ungebrochene, ungemilderte Wildheit herein. Wenn die Griechen sich freundlich, die Römer als Räuber verbinden und so in sich einig das frühere Prinzip in sich aufnehmen, so treffen bei den Germanen in deren Anfängen absolut zwei verschiedene Prinzipien aufeinander, ein Gedoppeltes, was zunächst zu einer absolut verschiedenen, disparaten Bildung führt.

Die Germanen wohnten zu jener Zeit östlich vom Rhein und nördlich der Donau. Zum Vordringen in das römische Reich wurden sie teils von den fruchtbaren Gegenden und Annehmlichkeiten der Kulturwelt gereizt, mit deren Gedeihen sie nach und nach bekannt geworden waren. Schon auf den pharsalischen Feldern haben germanische Reiter, die als Söldner mit Cäsar fochten, die Entscheidung herbeigeführt; und trotz der vielen Kriege, in die sie sich mit den Römern ver-

wickelt fanden, hatten doch Einzelne und ganze Stämme Kriegsdienste bei ihnen genommen. Im Kriegsdienst und Verkehr mit gebildeten Völkern lernten sie die Güter derselben kennen, Güter für den Genuß und die Bequemlichkeit des Lebens, aber vornehmlich auch Güter der geistigen Bildung. Teils wurden sie von weiter östlich wohnenden Völkern, die gewaltsam auf sie drängten, nach Westen und Süden vorwärts getrieben, sich andere Wohnsitze zu suchen.

Hernach bildet sich dann die andere Seite, eine neue Reihe von Staaten. Ein welthistorisches Volk kann nicht auf patriarchalische Weise hervorgehen. Indem die Germanen erobernd das römische Reich überschwemmen, entstehen drei Hauptgestalten einer neuen Staatenbildung: erstens die westliche, zweitens die von Deutschland selbst, drittens die östliche, slawische. Die Völker, die ein Bleibendes auf dem Boden der römischen Welt gegründet haben, sind germanisch gewesen. Der westliche und südliche Teil ihrer Länder war lange Zeit von den Römern besessen gewesen und hatte sich schon zu deren Gewerbe, Kunst und Leben herangebildet. So blieben bei den späteren Auswanderungen manche Nationen, einige ganz, andere zum Teil in ihrem Vaterlande zurück; auch wir haben demnach unter den germanischen Nationen solche zu unterscheiden, die in ihren alten Wohnsitzen geblieben sind, und solche, die sich über das römische Reich ausbreiteten und sich mit den unterworfenen Nationen vermischt haben. Da die Germanen bei den Zügen nach außen sich den Anführern auf freie Weise anschlossen, so zeigt sich das eigentümliche Verhältnis, daß die germanischen Völker sich gleichsam verdoppeln (Ost- und Westgoten, — Goten auf allen Punkten der Welt und in ihrem Vaterlande, — Skandinavier, Normannen, in Norwegen und dann als Ritter in der Welt). Wie verschieden die Schicksale der Völker auch sind, sie hatten doch das gemeinsame Ziel, sich Besitz zu verschaffen und sich dem Staate entgegen zu bilden. Dieses Fortbilden kommt allen gleichmäßig zu. Im Westen, in Spanien und Portugal, lassen sich zuerst die Sueven und Vandalen nieder, werden aber dann von den Westgoten unterworfen und verdrängt. Es bildete sich ein großes westgotisches Reich, zu dem Spanien, Portugal und ein Teil von Südfrankreich gehörte. Das zweite Reich ist das der

Franken, mit welchem gemeinsamen Namen die istaevonischen Stämme zwischen Rhein und Weser seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts genannt werden; sie setzten sich zwischen Mosel und Schelde fest und drangen unter ihrem Heerführer Chlodwig in Gallien bis an die Loire vor. Derselbe unterwarf sich dann noch die Franken am Niederrhein und die Alemannen am Oberrhein; seine Söhne unterwarfen die Thüringer und Burgunder. Das dritte Reich ist das der Ostgoten in Italien, das von Theodorich gestiftet wurde und unter diesem besonders blühte. Die gelehrten Römer Cassiodorus und Boëthius waren die obersten Staatsbeamten des Theodorich. Aber dieses ostgotische Reich hatte zwar einen Glanz und Schein der Größe, aber keine Dauer. Es verschwand schimmernd, in sich zerrissen, und wurde von den Byzantinern unter Belisarius und Narses zerstört. In der zweiten Hälfte (568) des 6. Jahrhunderts rückten dann die Langobarden aus Pannonien in Italien ein, ein gotisches Volk, das von der skandinavischen Küste stammte. Sie herrschten zwei Jahrhunderte, bis auch dieses Reich von Karl dem Großen dem fränkischen Zepter unterworfen wurde. Später setzten sich noch die Normannen in Unteritalien fest. Bald aber gewann auch die Kirche in Italien unabhängigen Besitz. Dann sind die Burgunder zu erwähnen, die von den Franken bezwungen wurden, und deren Reich die noch in späterer Zeit erhaltene Tendenz hatte, eine Art von Scheidewand zwischen Frankreich und Deutschland zu bilden. Nach Britannien sind die Angeln und Sachsen gezogen und haben sich dasselbe unterworfen. Später kommen auch hier die Normannen herein.

Alle diese Länder, die bis dahin einen Teil des römischen Reiches gebildet hatten, werden durch das Eindringen der Barbaren zum Schauplatz eines ungeheuren Kontrastes, den diese allerdings weniger schneidend gemacht haben, indem sie alles verwüsteten. Was aber aus diesem Kontraste hervorgeht, sind zwei Nationen, die in eine zusammenschmelzen; d. h. nicht in allen Ländern entstand ein und dieselbe, wohl aber in jedem Lande eine in sich einige Nation. Ein Teil der germanischen Völker blieb freilich wie die slawischen von Vermischung frei. In den eroberten Ländern aber haben sich Nationen aus römischem und germanischem Naturell gebildet, die von Haus aus das in sich Entzweite sind. Der Kon-

trast zwischen den schon gebildeten Einwohnern jener Länder und ihren Besiegern endet in der Zwitternatur dieser nunmehr gebildeten neuen Nationen. Ihr ganzes geistiges Dasein ist so in seiner Wurzel ein Geteiltes und enthält im Innersten zugleich eine Äußerlichkeit. Dieser Unterschied fällt äußerlich sogleich durch die Sprache auf, die eine Ineinanderarbeitung des selbst schon mit dem Einheimischen verknüpften Altrömischen und des Germanischen ist. Wir können diese Völker als romanische zusammenstellen und begreifen darunter Italien, Spanien mit Portugal und Frankreich. Diesen gegenüber stehen drei andere, mehr oder weniger deutschredende Nationen, nämlich Deutschland selbst, Skandinavien und England, welches letztere zwar dem römischen Reiche einverleibt, doch von römischer Bildung mehr nur am Saum, wie Deutschland selbst, berührt und durch Angeln und Sachsen wieder germanisiert wurde. Die dort eingewanderten Sachsen haben sich mit den alten vorgefundenen Völkern, deren König in Wallis Arthur war, vermischt, mit einem Elemente, das ihnen mehr homogen war. Das eigentliche Deutschland hielt sich frei von aller Vermischung; nur der südliche und westliche Saum an der Donau und dem Rhein war den Römern unterworfen gewesen; der Teil zwischen Rhein und Elbe blieb durchaus volkstümlich. Dieser Teil von Deutschland wurde von mehreren Völkerschaften bewohnt. Außer den ripuarischen und den durch Chlodwig in den Maingegenden angesiedelten Franken sind noch vier Hauptstämme, die Alemannen, die Bojoarier, die Thüringer und die Sachsen zu nennen. Die Skandinavier erhielten sich ebenso in ihrem Vaterlande rein von aller Vermischung, sie machten sich dann aber auch unter dem Namen der Normannen durch ihre Heereszüge berühmt. Sie dehnten ihre Ritterzüge fast über alle Teile von Europa aus: ein Teil kam nach Rußland und gründete dort das russische Reich, ein Teil ließ sich in Nordfrankreich und Britannien nieder, ein anderer stiftete Fürstentümer in Unteritalien und Sizilien. So hat ein Teil der Skandinavier außerhalb Staaten begründet, ein anderer hat seine Nationalität am väterlichen Herde bewahrt. Was nun den Unterschied zwischen den romanischen und germanischen Nationen betrifft, so wird in Ansehung der Religion und der Gesetze sich bei den Völkern der ersten Art, eben weil dort

ein Zusammengehen des Barbarischen mit dem Gebildeten ist, alles früher entfaltet zeigen. Dagegen ist die Literatur bei denen der zweiten Art eigentümlicher, während die von Frankreich, Italien und Spanien an die römische Literatur erinnert. In späteren Zeiten treten diese Unterschiede dann am entschiedensten hervor. So ist in neuer Zeit noch die Revolution durch alle diese romanischen Völker hindurchgegangen. Auch nach dem Osten zu entstand eine Verbindung der Germanen, und zwar mit den slawischen Völkern; es wurde aber keine Vermischung wie im Westen. Das Deutsche ist auf diese fremden Völker verpflanzt, sie sind germanisiert worden. So sind Preußen und Österreich keine eigentlich deutschen Staaten.

Wir finden nun außerdem im Osten von Europa die große slawische Nation, deren Wohnsitze sich im Westen der Elbe entlang bis an die Donau erstreckten; sie ist über Österreich, Kärnten, Krain, Steiermark verbreitet. Alle diese Völker werden im 8. Jahrhundert den Avaren untertan, deren Hauptsitze in den Ebenen zwischen der Donau und Theiß begründet werden. Zwischen sie hinein haben sich dann die Magyaren (Ungarn) gelagert und die Avaren verdrängt. In der Moldau und Walachei und dem nördlichen Griechenland sind die Bulgaren, Serben und Albanesen ebenso asiatischen Ursprungs und in den Stößen und Gegenstößen der Völkerschaften hier als gebrochene barbarische Reste geblieben. Es haben zwar diese Völkerschaften Königreiche gebildet und mutige Kämpfe mit den verschiedenen Nationen bestanden; sie haben bisweilen als Vortruppen in den Kampf des christlichen Europas und des unchristlichen Asiens eingegriffen, die Polen haben sogar das belagerte Wien von den Türken befreit, und ein Teil der Slawen ist der westlichen Vernunft erobert worden. Dennoch aber bleiben sie aus unserer Betrachtung ausgeschlossen, weil sie ein Mittelwesen zwischen europäischem und asiatischem Geiste bilden, und weil, obgleich sie vielfach in die politische Geschichte von Europa verflochten sind, ihr Einfluß auf den Stufengang der Fortbildung des Geistes nicht tätig und wichtig genug ist. Diese ganze Völkermasse ist bisher nicht als ein selbständiges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Vernunft in der Welt aufgetreten. Ob dies in der Folge geschehen werde, geht uns hier nichts an; denn

in der Geschichte haben wir es mit der Vergangenheit zu tun. Wir wenden uns deshalb wieder den germanischen Völkern zu.

Die Grundbestimmung des Charakters dieser germanischen Völker ist diese ungeteilte Einheit, diese ungebrochene Innigkeit, Subjektivität, wie sie sich besonders am Anfange zeigt. In der Entwickelung ist dieser Unterschied nicht so hervortretend; er wird sich aber auch in Ansehung des Fortganges nicht verleugnen. Die germanische Nation hatte die Empfindung der natürlichen Totalität in sich, und wir können dies Gemüt nennen. Das ist das noch unbestimmte germanische Prinzip. Wir meinen unter Gemüt diese eingehüllte, unbestimmte Totalität des Geistes in Beziehung auf den Willen, worin der Mensch auf ebenso allgemeine und unbestimmte Weise die Befriedigung in sich hat. Dazu gehört, daß der eigene Wille des Menschen ganz in ihm ist, daß er seine Befriedigung habe in der Unbestimmtheit. Befriedigung in einer bestimmten Sache haben, ist keine Gemütlichkeit, wohl aber Befriedigung im unbestimmten Ganzen und zwar in sich, ohne besonderen Zweck und Interesse, das ist Gemütlichkeit. Charakter ist eine bestimmte Form des Willens und des Interesses, die sich geltend macht; die Gemütlichkeit aber hat keinen bestimmten Zweck, des Reichtums, der Ehre und dergleichen, betrifft überhaupt nicht einen objektiven Zustand, sondern den ganzen Zustand als der allgemeine Genuß seiner selbst. Es ist also darin nur der Wille überhaupt als formeller Wille und die subjektive Freiheit als Eigensinn. Für die Gemütlichkeit wird jede Besonderheit wichtig, weil das Gemüt sich ganz in jede hineinlegt; weil es ihm aber wiederum nicht um die Bestimmtheit des besonderen Zweckes als solche zu tun ist, so kommt es darin auch nicht zum Isolieren in gewalttätigen, bösen Leidenschaften, nicht zum Bösen überhaupt. Das Böse setzt eine Isolierung voraus gegen Recht und Gesetz usf.; im Gemüt ist diese Trennung nicht, sondern es sieht im ganzen aus wie ein Wohlmeinen. Charakter ist das Gegenteil davon.

Dies ist das abstrakte Prinzip der germanischen Völker und die subjektive Seite gegen die objektive im Christentum. Das Gemüt hat keinen besonderen Inhalt; im Christentum ist es dagegen gerade um die Sache, um den Inhalt als Objekt zu tun. Aber im Gemüt liegt eben diese Sehnsucht des Befriedigtseinwollens in sich, freilich auf eine ganz allgemeine Weise

und dies ist ebendasselbe, was sich als Inhalt im Prinzip des Christentums ergeben hat. Das Unbestimmte, das ganz Allgemeine als Substanz, objektiv, ist Gott; in diesem sucht nun das Gemüt seine Befriedigung und erhält sie dadurch, daß das Individuum von Gott zu Gnaden aufgenommen ist, und das ist das andere Moment in der christlichen, konkreten Einheit. Das absolute Allgemeine ist es, das alle Bestimmungen in sich enthält und insofern unbestimmt ist, das Subjekt dagegen ist das schlechthin Bestimmte; daß beide identisch sind, ist zuerst als Inhalt im Christentum aufgewiesen worden, zunächst auf subjektive Weise als Gemüt. Daß das einzelne Subjekt, das absolut Endliche, identisch sei mit dem absolut Unendlichen, das ist die Versöhnung, die jetzt im Gemüte vorhanden ist.

Das Subjektive muß sich aber auch zum Bewußtsein entfalten, das Subjekt muß objektive Form gewinnen, d. h. sich zum Gegenstande werden. Oder damit die Entzweiung wirklich aufhöre, muß das absolut Allgemeine, das früher dem Subjekte gegenüberstand, jetzt für es Gegenstand werden. Es ist Bedürfnis, daß für die unbestimmt empfindende Weise des Gemüts das Absolute auch als Objekt werde, damit der Mensch zum Bewußtsein seiner Einheit mit diesem Objekte gelange. In die Totalität des Gemüts wird also nun der Geist gelegt, und diesen zum Bewußtsein zu bringen und zu realisieren, ist jetzt die Aufgabe. Dazu gehört die Reinigung des Subjektes an ihm, daß es wirkliches, konkretes Subjekt werde, daß es als weltliches Subjekt allgemeine Interessen gewinne, daß es nach allgemeinen Zwecken handle, vom Gesetze wisse und darin befriedigt werde. — So ist es denn also, daß diese beiden Prinzipien einander entsprechen und daß die germanischen Völker, wie gesagt wurde, die Fähigkeit in sich haben, die Träger des höheren Prinzips des Geistes zu sein.

Man kann hier fragen, warum ein neues, ein anderes Volk dazu gehörte, der Träger dieses Prinzips des Geistes zu sein. Der Geist entwickelt sich in sich; er ist darum kein Natürliches, das einmal ist, wie es ist: er ist durch Entwickelung. Die Weltgeschichte nun ist die Entwickelung des Geistes in daseienden, in existierenden, sichtbaren Gestalten, und dadurch fällt das Prinzip des Geistes in die Natürlichkeit herunter. Das Eigentümliche der Natur ist aber gerade dies, daß jede ihrer Stufen für sich besteht, daß in ihr jede neue

Stufe von den anderen auseinanderfallend da ist und als besondere Gestalt erscheint. So ist es auch in der Weltgeschichte; weil jede ihrer Stufen in der Natur ist, muß sie auch eine andere Gestalt haben, und die letzte, eben angegebene Stufe ist dem germanischen Stamme anheimgefallen.

3. Die ersten geschichtlichen Zustände der Germanen.

Die unmittelbare Existenz dieses neuen Prinzips ist der geschichtliche Anfang des deutschen Volkes. In seiner ersten Erscheinung ist das Prinzip ganz abstrakt, ohne besonderen Inhalt, ohne besonderen Zweck und Leidenschaft. Bei uns ist Gemütlichkeit nur ein momentaner Zustand; denn weil wir entwickelt sind, haben wir besondere Zwecke und Geschäfte, sind wir immer angespannt. Wo der Mensch unentwickelt ist, das Gemüt ihn allein erfüllt als allgemeiner Zustand ohne Interesse, da nennen wir diesen Zustand Stumpfheit, was mit abstrakter Gemütlichkeit einerlei ist, und dies ist der Charakter der ersten Deutschen. So schön wir ihn auch ausmalen, ihre Freiheit ist nichts als eine Unfähigkeit, sich für Zwecke zu bemühen. Darauf zielt alles, was wir von den ältesten Deutschen hören oder lesen.

Die substanziellen Zwecke liegen nicht im Gemüt als solchem. So sehen wir im ursprünglichen Zustande der Germanen eine barbarische Stumpfheit, Verworrenheit und Unbestimmtheit in sich. Von ihrer Religion wissen wir nichts, weil nichts daran war; sie war ohne Tiefe, ein Zustand der Dumpfheit. Tacitus sagt, die Deutschen seien „securi erga deos“, d. h. sie machten sich nicht viel aus ihren Göttern. Die Druiden waren in Gallien zu Hause und sind von den Römern ausgerottet worden. Es hat zwar eine eigentümliche nordische Mythologie gegeben, aber die Religion hatte eben keine Tiefe bei ihnen; darum hielt es auch nicht schwer, sie zu Christen zu machen. Zwar haben die Sachsen Karl dem Großen bedeutenden Widerstand geleistet, aber dieser Kampf war nicht sowohl gegen die Religion als gegen die Unterdrückung überhaupt gerichtet.

Ebenso ist es mit dem Rechte: Mord und Totschlag waren bei ihnen keine Sünde und wurden nicht als Verbrechen angesehen und bestraft, sondern mit einer Geldbuße gesühnt.

Das zeigt einen Mangel an Tiefe der Empfindung in dem Nichtentzweitsein des Gemütes, das es nur als eine Beeinträchtigung der Gemeinde ansieht, wenn einer getötet wird, und als weiter nichts. Die Blutrache der Araber beruht auf der Empfindung, daß die Ehre der Familie verletzt ist. Die Deutschen hatten nicht einmal so viel Empfindung, daß sie den Tod der Verwandten so schwer fühlten wie jene. Es ist das keine Gutmütigkeit, sondern Stumpfheit: ein Individuum hat da keinen Wert; sonst würde man sich mehr daraus machen. Und doch ist das isolierte Individuum für sie das Erste.

Jedes Individuum besteht bei den Germanen als ein freies für sich, doch ist auch eine gewisse Gemeinsamkeit vorhanden, wenn auch noch nicht ein politischer Zustand. Ihre politische Verbindung ist sehr locker. Wir sehen wohl eine Gemeinde; aber daß das Individuum Vorsteher habe, die es schützen, sehen wir nicht. Es treten wohl auch größere gemeinschaftliche Handlungen hervor, gemeinsam unternommene Züge und Kriege. Aber es ist hier nicht von Politik die Rede; sondern die Individuen schlossen sich momentan gemütlich an einen Herzog an und machten mit ihm einen Krieg oder dergleichen mit.

Auf die älteste Zeit, wo die germanischen Stämme noch außer dem Kreise der Weltgeschichte lebten, gehen wir nicht ein, auch nicht auf den Unterschied, der sich zwischen den Stämmen selbst zeigt. Bei den Alemannen macht das Wesentliche aus, daß zwischen ihnen eine Gemeinsamkeit und Verbindung, aber nur für die bloßen Bedürfnisse des Lebens, bestand, wogegen bei den Sachsen jeder für sich lebte und die Vermittelung zwischen ihnen erst durch die Franken bewirkt wurde. Solche Zustände aber sind für sich folgenlos, und der abstrakte Unterschied zwischen Isolierung und Gemeinsamkeit muß sich zu einer einheitlichen Gestalt zusammentun. Schon durch das Verhältnis nach außen ist ja die Bestimmung vorhanden, sich zu einer Gemeinschaft zu verbinden. Die Richtung nach außen ist nun bei den Germanen nur nach einer Seite gegeben; sie geht aus freiem Antriebe hervor, und dadurch entsteht jene Gedoppeltheit, von der wir schon früher gesprochen haben: ein Teil der Stämme geht nach außen, während der andere zu Hause bleibt, und die germanische Welt erscheint so verdoppelt. Beiden Teilen dieser

Welt aber, so verschieden ihre Schicksale sind, ist das gemeinsame Ziel gegeben, sich dem Staate entgegenzubilden.

In dieser Fortbildung zum Staate sind drei Bestimmungen notwendig zu erwähnen. Die erste ist diejenige Bildung zur Gemeinsamkeit, die von den einzelnen Individuen ausgeht und deshalb die Individuen in der Vereinzelung ihres Willens beläßt. Die zweite ist die Bildung durch und auf einen Mittelpunkt, den König, von dem herunter oder zu dem hinauf diese Bildung geht. Die dritte ist die Vermittlung zwischen beiden, die Herstellung der Freiheit der Individuen und der zusammenfassenden Einheit zugleich.

Die erste Bestimmung tritt in Deutschland klar hervor. Seine Völker sind von jeher ihres Freiheitssinnes wegen berühmt gewesen und im Gegensatze zu den anderen Völkern gleich anfangs schon ganz richtig von den Römern so aufgefaßt worden. Die Freiheit in Deutschland ist bis auf die neuesten Zeiten das Panier gewesen, und selbst der Fürstenbund unter Friedrich II. war aus Freiheitsliebe entstanden. Dieses Element der Freiheit, indem es zu einem gesellschaftlichen Verhältnisse übergeht, kann nichts setzen als Volksgemeinden, so daß diese Gemeinden das Ganze ausmachen, und jedes Mitglied der Gemeinde, als solches, ein freier Mann ist.

Die Gemeinde kommt zur Erscheinung in den Volksversammlungen, die nur freie Männer zu Mitgliedern haben. Sowohl bei den Völkern, die zu Hause bleiben, wie bei denen, die hinausströmen, finden wir solche Gemeinden, die zu allen Verhältnissen in bezug auf ihre Landmarken, ihre Weiden, ja ihr Eigentum überhaupt verbunden waren und auch das Richteramt besaßen. Den Namen eines Staates also verdienen die Verbindungen der Germanen nicht; sie wohnen in Gemeinden verteilt, haben da auch eine Art Richter und leben ruhig gegeneinander. Die Richter haben keine obrigkeitliche Gewalt; herrschende Gesetze gibt es nicht, und die Individuen behandeln in ihren Versammlungen die vorkommenden Angelegenheiten. Hat ein Individuum gefehlt, so wird es nicht etwa von Staats wegen bestraft, sondern muß sich mit dem beleidigten Teil aussöhnen. Die Gemeinde oder ihr Vorstand mit Zuziehung von Gemeindemitgliedern richtete in Angelegenheiten des Privatrechts zur Sicherheit der Person und des Eigentums. Für gemeinsame Angelegenheiten, Kriege u. dergl.

waren gemeinsame Beratschlagungen und Beschlüsse erforderlich. Hier ist der vorher erwähnte Umstand noch einmal in Erinnerung zu bringen, daß nämlich der Totschlag durch eine Geldbuße abgemacht werden konnte. Das Überwiegende war für die Germanen das positive Bestehen des Individuums. Der freie Mann gilt als bestehend und bleibt, er mochte getan haben, was er wollte. Die Gemeinde war nicht Herr über das Individuum; denn das Element der Freiheit ist das Erste bei ihrer Vereinigung zu einem gesellschaftlichen Verhältnis. Dies absolute Gelten des Individuums macht eine Hauptbestimmung aus, wie schon Tacitus bemerkt hat.

Das Individuum als partikulares ist hier ein Selbständiges und Letztes. Das andere Moment aber zu diesem individuellen Gelten ist die Bildung von freien, ständigen Mittelpunkten, als welche Fürsten, Heerführer, Könige erscheinen. Anfangs waren solche politischen Verbindungen immer nur temporär; man denke an die unter Arminius. (Der Aufstand der Germanen gegen den Varus hatte seinen Grund darin, daß Varus in Deutschland Gericht hielt und Verbrechen bestrafte.) Die Konföderationen der Germanen entstanden aus dem freien Willen der einzelnen; nach Lust und Liebe folgten sie einem Heerführer, ähnlich wie die Griechen sich unter Agamemnon oder Odysseus sammelten. Derartiger Bünde gab es mehr, z. B. den der Alemannen und vorzüglich den der Franken. Allmählich aber entstanden daraus dauernde Bildungen. Solche Bildung beruhte aber immer, auch wenn sie durch äußerliche Umstände veranlaßt wurde, doch auf freiwilligem Anschließen der Individuen an ein Subjekt und auf dem Zusammentreten freier Genossenschaften, wozu der Beschluß von ganz partikulären Willen ausgeht. Der Zusammenhang ist hier der der Treue; sie ist das zweite Panier der Germanen, wie die Freiheit das erste war. Die Individuen entschließen sich mit freier Willkür, einem Oberen als Dienstmannen zu gehorchen und für das Ganze tätig zu sein und zu fechten; von sich aus machen sie dies Verhältnis zu einem unverbrüchlichen. Dies Verhältnis nehmen auch die Dienstherren wieder auf sich in Rücksicht auf einen Mittelpunkt, dem sie sich unterordnen; und so sind die Herzöge und Grafen ebensowohl die Vorsteher freier Germanen wie die Dienstleute ihrer Oberen. Einen solchen Zusammenhang finden wir weder bei Griechen

noch bei Römern. Das Verhältnis Agamemnons und seiner Könige war nicht ein Dienstgefolge, sondern eine freie Assoziation nur zu einem besonderen Zwecke, eine Hegemonie. Die deutschen Genossenschaften aber stehen nicht nur in Beziehung der objektiven Sache, sondern in Beziehung des geistigen Selbst, der subjektiven, innerlichsten Persönlichkeit. Herz, Gemüt, die ganze konkrete Subjektivität, die nicht vom Inhalte abstrahiert, sondern diesen zugleich zur Bedingung macht, indem sie sich von der Person und von der Sache abhängig setzt, macht dies Verhältnis zu einer Vermischung der Treue und des Gehorsams.

Die dritte Bestimmung nun ist die Vereinigung der beiden Verhältnisse, der individuellen Freiheit in der Gemeinde und des allgemeinen Zusammenhangs in der Genossenschaft. Um sie handelt es sich für die Bildung zum Staate, worin die Pflichten und Rechte nicht mehr der individuellen Willkür überlassen, sondern als rechtliche Bestimmungen fixiert sind, und zwar so, daß von ihm aus die bestimmten Zwecke und die Berechtigung sowohl der Geschäfte wie der Gewalten ausgehen. Das Individuum hat seinen Dienst nicht nur gegen ein Individuum, sondern gegen die eigene Freiheit auszuüben; Pflichten und Rechte entstehen hiernach beiden zunächst getrennten Seiten. Teils müssen die Rechte der Individuen gemeinschaftliche Rechte sein, teils nicht. Die Rechte müssen teils den Privatpersonen zukommen, teils dem Staate, der die Seele und der Herr des Ganzen bleiben muß, und die Gewalten müssen aus der allgemeinen Bestimmung als ihrer Grundlage hervorgehen. Dagegen ist das Eigentümliche an den germanischen Staaten das Überwiegen der Besonderheit. Das letzte Ziel, wovon die Bildung eines Staates dieser Art ausgeht, ist die Vereinigung der Treue. Die barbarisch partikuläre Subjektivität ist hier die erste Form aller Rechte und Pflichten, aller rechtlichen Zusammenhänge, und diese haben nicht den Charakter gesetzlicher Bestimmungen, sondern sinken zu der Form von Privatrechten hinab. Es ist kein Inhalt allgemeiner Natur, sondern das Ganze ist in partikulärer Privatabhängigkeit zersplittert. Die wichtigste Form, in die sich das Staatsleben faßt, ist die Sammlung unendlich vieler derartiger Privatabhängigkeiten. Die gesellschaftlichen Verhältnisse erhalten nicht den Charakter allgemeiner Be-

stimmungen und Gesetze, sondern werden durchaus zu Privatrechten und Privatverpflichtungen zersplittert. Es ist wohl eine gemeinschaftliche Art und Weise darin, aber nichts Allgemeines; die Gesetze sind schlechthin partikulär und die Berechtigungen Privilegien. Aus mühseligen Kämpfen bildet sich zuletzt ein verständiges Allgemeines, das aber als ein großes Ganzes mannigfach zusammengesetzt und in sich unförmlich sein kann.

So sind die einzelnen Verfassungen aus Privatverhältnissen hervorgegangen; der Staat ist aus Privatrechten zusammengesetzt, und die einzelnen Berechtigungen sind ungleich und in sich inkonsequent, unerachtet ein Ganzes da ist. In Deutschland hat man eine peinliche Gelehrsamkeit von Einzelheiten, Abhängigkeiten und Hörigkeiten zu verfolgen, wo die Geschichten anderer Völker das Bild eines starken Ganzen liefern. Es ist eine unendliche Menge von Formen der Abhängigkeiten und Dienste in Rücksicht auf das Eigentum, das sich auch geographisch zersplittert. Es gibt keine einfachen allgemeinen Grundgesetze; alles, was zu leisten und zu fordern ist, ist partikulär und Privateigentum, und dem Staate bleibt wenig oder nichts übrig. Auch die Geschäfte und Ämter werden partikulär. Was die Dienstmannschaft zu genießen berechtigt ist, wird zu ihrem Privateigentum, und was das Individuum zu leisten hat, wird in seine Willkür gestellt. Hiermit ist dann ein vollständiger Mangel an Staatsgesinnung und eine Einwurzelung in Privatvorteile und Zersplitterung herbeigeführt, die durch hinzukommende partikuläre Leidenschaften im großen und kleinen noch vermehrt wird.

Die Stumpfheit der germanischen Gemütlichkeit wurde nun in Verbindung gebracht mit dem Ausgebildetsten, mit der christlichen Religion, die alles, was in der Römerwelt Gebildetes war, in sich aufgenommen hatte. Das Christentum war in seiner Dogmatik und in seinem Kultus ein kräftig ausgebildetes System. Dieses, das Heterogenste, wurde nun auf die germanischen Völker gelegt, in sie hineingearbeitet. Es ist keine ruhige Entwickelung eines Prinzips, wobei Fremdes nur das Verhältnis eines Erregers hat, sondern dieses Heterogene wurde als ein ungeheures Gewicht auf die Menschen gelegt. Es ist die größte Entzweiung, die die Geschichte aufzuweisen hat.

Die Religion mit ihrem Schrecken, ihrem Trost und ihrer Wahrheit wirkt der Eigensucht entgegen; aber die Kirche tritt selbst in die Partikularität ein. Sie erwirbt wie die anderen die disparatesten Rechte, während sie die Gemüter zu höheren Zwecken erhebt. Ihr gereicht die durch sie gepredigte Gleichgültigkeit gegen die weltlichen Güter zum weltlichen Vorteil; sie tritt an die Stelle der andern Besitzenden, und das alte Verhältnis der Herrschaft des Partikulären bleibt bestehen. Das Individuum wird von der Kirche veranlaßt, der Welt zu entsagen, die doch gerade selbst der Erhebung des Geistes bedürfte. So bestimmen sich, indem die europäische Welt sich neu gestaltet, alle Zustände partikulär und trübe zu einer verworrenen Menge von Privatverhältnissen. Was Regel werden muß, ist Zufälliges und in Abhängigkeit, und die Grundsätze werden verwickelt, zusammengesetzt.

Es ist gesagt worden, daß die germanischen Nationen die Bestimmung hatten, die Träger des christlichen Prinzips zu sein und die Idee als den absolut vernünftigen Zweck auszuführen. Zunächst ist nur der trübe Wille, in dessen Hintergrund das Wahre und Unendliche liegt, vorhanden. Das Wahre ist nur als Aufgabe; denn das Gemüt ist noch nicht gereinigt, und wenn diese Reinigung auch als Prinzip ist, so ist sie noch nicht in der Wirklichkeit vollbracht. Ein langer Prozeß erst kann die Reinigung zum konkreten Geiste zustande bringen. Die Religion tritt mit einer Forderung gegen die Gewalttätigkeit der Leidenschaften auf und bringt diese bis zur Wut; das Gewaltige der Leidenschaften wird durch das böse Gewissen erbittert und zur Raserei gebracht, zu der es vielleicht nicht so gekommen wäre, wenn es ohne Gegensatz geblieben wäre. Die rohen Gemüter sind durch das Christentum nur noch roher und grausamer geworden. Wir sehen so das schreckliche Schauspiel der furchtbarsten Losgebundenheit in allen Königshäusern der damaligen Zeit. Dort tragen sich Greueltaten zu ähnlich denen in den griechischen und byzantinischen Königsfamilien. Chlodwig, der Stifter der fränkischen Monarchie, macht sich der ärgsten Verbrechen schuldig. Härte und Grausamkeit charakterisiert die ganze folgende Reihe der Merovinger; dasselbe Schauspiel wiederholt sich in dem thüringischen und in den anderen Königshäusern. Das christliche Prinzip ist allerdings die Aufgabe

in den Gemütern; aber diese sind unmittelbar noch roh. Der Wille, der an sich der wahrhafte ist, verkennt sich selbst und trennt sich von dem wahrhaften Zweck durch partikuläre, endliche Zwecke; aber es ist in diesem Kampfe mit sich selbst und wider seinen Willen, daß er das hervorbringt, was er will: er bekämpft das, was er wahrhaft will, und so bewirkt er es, denn er ist an sich versöhnt.

Der Geist Gottes lebt in der Gemeinde: er ist der innere treibende Geist. Aber es ist in der Welt, daß der Geist realisiert werden soll, in einem Material, das ihm noch nicht gemäß ist; dies Material aber ist selbst der subjektive Wille, der so den Widerspruch in sich selbst hat. Nach der religiösen Seite sehen wir oft den Übergang, daß ein Mensch sein ganzes Leben hindurch sich in der Wirklichkeit herumgeschlagen und zerhauen, mit aller Kraft des Charakters und der Leidenschaft in weltlichen Geschäften gerungen und genossen hat und dann auf einmal alles abwirft, um sich in religiöse Einsamkeit zu begeben. In der Welt aber läßt jenes Geschäft sich nicht abwerfen, sondern es will vollbracht sein, und es findet sich zuletzt, daß der Geist gerade in dem, was er zum Gegenstande seines Widerstandes machte, das Ende seines Kampfes und seine Befriedigung findet, daß gerade das weltliche Treiben ein geistiges Geschäft ist.

So ist es, daß im Abendlande dieser lange Prozeß der Weltgeschichte beginnt, der für die Reinigung zum konkreten Geiste notwendig ist. Denn dazu, daß der Geist konkret gereinigt werde, gehört die lange Bewegung des Herausgehens aus sich und des Erfassens seiner selbst, wogegen die Reinigung zum abstrakten Geiste, wie wir sie gleichzeitig im Osten sehen, schneller vollbracht ist. Diese bedarf des langen Prozesses nicht, und wir sehen sie schnell und plötzlich in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts im Mohammedanismus erstehen.

4. Der Mohammedanismus.

Der Partikularisierung aller Verhältnisse im Abendlande gegenüber mußte zur Integration des Ganzen die entgegengesetzte Richtung auftreten, in der alle Privatsachen zerschlagen werden, das Gemüt vollkommen aufgeklärt und die Subjektivität von jeder inneren und äußeren Schranke

gereinigt wird. Dies geschah in der Revolution des Orients, die alle Partikularität und Abhängigkeit beseitigte; hier wurde das Eine Gegenstand des Bewußtseins und Letztes der Wirklichkeit, das Verhältnislose wurde Verhältnis aller Existenz. Im ersten Viertel des 7. Jahrhunderts trat diese Ergänzung zu dem auf, was wir im Abendlande sehen.

Das Christentum im Morgenlande bietet ein ekelhaftes Bild von Partikularität in dogmatischen Grübeleien. Da entsteht im Morgenlande eine Religion, die kräftig und rein ist und von einem einfachen Geiste zeugt, der sich wie der Judaismus von allen Partikularitäten losmacht. Nur der Eine, das Absolute wird dort gewußt. Das Wissen dieses Einen und seine Verehrung ist für den Muselman Pflicht in der Wirklichkeit. Die Anschauung des Einen soll das allein Anerkannte und Regierende sein; indem dies Eine allein gilt und realisiert wird, ergibt sich die Zerstörung aller Unterschiede, und dies macht den F a n a t i s m u s aus. Denn Fanatismus ist dies, nur eine einzige Bestimmung festzuhalten, alles Besondere, alles sonstige Feste wegzuwerfen und nur jenes in Wirklichkeit setzen zu wollen. Das Objektive ist ein Konkretes, es ist nur als sich gliedernd; der Fanatismus dagegen will etwas Abstraktes, in dem alles Bestimmte negativ ist. Wenn dies Abstrakte in der Empfindung ist, so wird sie gegen das Objektive fanatisch; nicht aber nur die Empfindung, sondern auch die Vorstellung wird fanatisch, wenn sie der Abstraktion des Einen Wirklichkeit geben will. Der Mohammedanismus tritt daher klar damit auf, das Besondere zu vernichten; in dieser Weite, in dieser Macht verschwinden alle Bande. Es sind keine Kasten, kein Adel, kein positives Recht der Geburt und des Stammes, keine politische Beschränkung der Individuen vorhanden; Eigentum und Besitz sind ungültig. Es gibt keine Anstalten, weder Ursachen, noch Wirkungen: alles ist gleich, nur der Glaube an den Einen bleibt. So wird diese Religion Ursache zur Bekehrung, Eroberung und Verwüstung.

Im Christentum ist die andere Weise der Anschauung des Einen; es wird hier als das Eine des Gedankens angeschaut, und darin liegt die Negation gegen die Natürlichkeit und Besonderheit. In der orientalischen Anschauung des Einen dagegen ist Gedanke und Natur ungetrennt, der Geist in der Natur befangen und unfrei. Daher ist der mohammedanische

Eine und Abstrakte dem konkreten dreieinigen Gotte der Christen entgegengesetzt. Gegen das eine Absolute hat keine besondere Bestimmung irgendwelchen Wert, ein Standpunkt, auf den die neueren christlichen Theologen auch kommen, wenn sie sagen, Gott sei das Unbekannte, wobei sie dann auch die Dreieinigkeit aufheben. Der reine Gedanke des Einen läßt es für den Mohammedanismus zu keiner Organisation in der Wirklichkeit kommen; alles Besondere ist in ihr accidentiell und nur ideell. Das Dasein zerfällt in unzählig viele Göttlichkeiten, die natürliche Bande sind; im abstrakten Einen dagegen ist alle Besonderheit verzehrt.

Wir haben schon früher die Natur des orientalischen Prinzips kennen gelernt und gesehen, daß das Höchste desselben nur negativ ist, und daß das Affirmative das Herausfallen in die Natürlichkeit und die reale Knechtschaft des Geistes bedeutet. Nur bei den Juden haben wir bemerkt, daß sich das Prinzip der einfachen Einheit in den Gedanken erhoben hat; denn nur bei diesen ist der Eine, der für den Gedanken ist, verehrt worden. Diese Einheit ist nun in der Reinigung zum abstrakten Geiste geblieben, aber sie ist von der Partikularität, mit der der Jehovahdienst behaftet war, befreit worden. Jehovah war nur der Gott dieses einzelnen Volkes, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; nur mit den Juden hat dieser Gott einen Bund gemacht, nur diesem Volke hat er sich offenbart. Diese Partikularität des Verhältnisses ist im Mohammedanismus abgestreift worden. In dieser geistigen Allgemeinheit, in dieser Reinheit ohne Schranken und ohne Bestimmung hat das Subjekt keinen anderen Zweck als die Verwirklichung dieser Allgemeinheit und Reinheit. Allah hat den affirmativen beschränkten Zweck des jüdischen Gottes nicht mehr. Die Verehrung des Einen ist der einzige Endzweck des Mohammedanismus, und die Subjektivität hat nur diese Verehrung als Inhalt der Tätigkeit, sowie die Absicht, dem Einen die Weltlichkeit zu unterwerfen. Die Tätigkeit der Mohammedaner wird somit die unendlich formelle der Verbreitung der leeren Form. Dieses Eine hat zwar die Bestimmung des Geistes; doch weil die Subjektivität sich in den Gegenstand aufgehen läßt, fällt aus diesem Einen alle konkrete Bestimmung fort, und sie selbst wird weder für sich geistig frei, noch ist ihr Gegenstand selber konkret. Aber der Mohammedanismus ist

nicht die indische, nicht die mönchische Versenkung in das Absolute, sondern die Subjektivität ist hier lebendig und unendlich, eine Tätigkeit, welche ins Weltliche tretend dasselbe nur negiert und nur wirksam und vermittelnd auf diese Weise ist, daß die reine Verehrung des Einen existieren soll. Der Gegenstand des Mohammedanismus ist rein intellektuell, kein Bild, keine Vorstellung von Allah wird geduldet: Mohammed ist Prophet, aber Mensch und über des Menschen Schwächen nicht erhaben. Die Grundzüge des Mohammedanismus enthalten dies, daß in der Wirklichkeit nichts fest werden kann, sondern daß alles tätig, lebendig in die unendliche Weite der Welt geht, so daß die Verehrung des Einen das einzige Band bleibt, welches alles verbinden soll.

Die Abstraktion beherrschte die Mohammedaner: ihr Ziel war, den abstrakten Dienst geltend zu machen, und danach haben sie mit der größten Begeisterung gestrebt. Der Mensch hat Wert nur als Glaubender. Den Einen anzubeten, an ihn zu glauben, zu fasten, das leibliche Gefühl der Besonderheit abzutun, Almosen zu geben, das heißt, sich des partikularen Besitzes zu entschlagen: das sind die einfachen Gebote; das höchste Verdienst aber ist, für den Glauben zu sterben, und wer in der Schlacht dafür umkommt, ist des Paradieses gewiß.

Nie hat die Begeisterung als solche größere Taten vollbracht; sie erscheint hier in ihrer reinsten Gestalt, bedarf nichts und wird durch nichts aufgehalten. Individuen können sich für das Hohe in vielerlei Gestalten begeistern; auch die Begeisterung eines Volkes für seine Unabhängigkeit hat noch ein bestimmtes Ziel; aber die abstrakte, darum allumfassende, durch nichts aufgehaltene und nirgend sich begrenzende, gar nichts bedürfende Begeisterung ist die des mohammedanischen Orients. Der Fanatismus ist wesentlich nur dadurch, daß er verwüstend, zerstörend gegen das Konkrete sich verhält; aber der mohammedanische war zugleich aller Erhabenheit fähig, und diese Erhabenheit ist frei von allen kleinlichen Interessen und mit allen Tugenden der Großmut und Tapferkeit verbunden. „La religion et la terreur“ war hier das Prinzip, wie bei Robespierre „la liberté et la terreur“. Bei diesem Fanatismus, wo das Bewußtsein nur den Einen und sonst nichts anerkennt, kann der Mohammedanismus auch träge sein; soweit sich aber der Geist zur Wirklichkeit ver-

hält, muß er negativ auftreten. Indessen das wirkliche Leben ist dennoch konkret und bringt besondere Zwecke herbei; es kommt durch die Eroberung zu Herrschaft und Reichtum, zu Rechten der Herrscherfamilie, zu einem Bande der Individuen. Doch ist alles dieses nur accidentiell und auf Sand gebaut, es ist heute, und morgen ist es nicht; der Mohammedaner ist bei aller Leidenschaft gleichgültig dagegen und bewegt sich im wilden Glückswechsel.

Der Fanatismus verträgt keine feste, sich organisierende Gestalt. Unterschiede des Standes gibt es nicht: Sklaven sind nur die Andersgläubigen; werden sie Mohammedaner, so können sie ihren Herren überlegen und Gebieter über weite Reiche werden. Daß fürstliche Familien bestehen, ist bloße Zufälligkeit; die Günstlinge des Fürsten, die ihm den größten Dank schuldig sind, werfen ihn vom Thron und setzen sich darauf. Es ist schlechthin der Boden der Veränderlichkeit. Viele Reiche und Dynastien hat der Mohammedanismus bei seiner Ausbreitung begründet. Auf diesem unendlichen Meere wogt es immer weiter, nichts ist fest; was sich kräuselt zur Gestalt, bleibt durchsichtig und ist ebenso zerflossen. Jene Dynastien waren ohne Band einer organischen Festigkeit; die Reiche sind darum nur ausgeartet, die Individuen darin nur verschwunden. Anderseits kann ein Reich, das in Üppigkeit versunken ist, sich auch aus eigener Quelle wieder restaurieren.

In dem Fanatismus des Einen, Absoluten liegt dann ferner, daß das Besondere, Bestimmte in dem, was er ergreift, auch ganz, durch und durch ist. Das Individuum des Mohammedanismus ist nicht so wie die Europäer, die eine Menge von Rücksichten haben und ein Konvolut von Verhältnissen sind. Wenn ein Mohammedaner hinterlistig ist, dann kann es nichts Hartnäckigeres in der Hinterlist geben; jahrelang trägt er sich mit ihr herum. Ebenso ist es, wenn er grausam, listig, aber auch tapfer, großmütig ist; immer ist er nur dies und im höchsten Grade. Wo deshalb in der fortwährenden Unruhe dieser Welt eine edle Seele sich fixiert, wie die Welle in der Kräuselung des Meeres, da tritt sie in einer Freiheit auf, daß es nichts Edleres, Großmütigeres, Tapfereres, Resignierteres gibt. Wo Empfindung der Liebe ist, da ist sie ebenso rücksichtslos und Liebe aufs innigste. Der Herrscher, der

den Sklaven liebt, verherrlicht den Gegenstand seiner Liebe dadurch, daß er ihm alle Pracht, Macht, Ehre zu Füßen legt und Zepter und Krone vergißt; aber umgekehrt opfert er ihn dann ebenso rücksichtslos wieder auf. Ebenso ist die poetische Anschauung nicht maßlos aufgespreizt wie die indische, sondern als rücksichtslose Innigkeit erscheinend, die für ihren Gegenstand alles verwendet. Diese rücksichtslose Innigkeit zeigt sich in der Glut der Poesie der Araber und Sarazenen. Diese Glut ist die vollkommene Freiheit der Phantasie von allem, so daß sie ganz nur das Leben ihres Gegenstandes und dieser Empfindung ist, daß sie keine Selbstsucht und Eigenheit für sich behält.

So schnell die Araber ihre Eroberungen gemacht hatten, so schnell erreichten bei ihnen auch die Künste und Wissenschaften ihre höchste Blüte. Wir sehen diese Eroberer zuerst alles, was die Kunst und Wissenschaft angeht, zerstören: Omar soll die herrliche alexandrinische Bibliothek zerstört haben. „Entweder enthalten diese Bücher“, sagte er, „was im Koran steht, oder ihr Inhalt ist ein anderer, in beiden Fällen sind sie überflüssig“. Bald darauf aber lassen es sich die Araber angelegen sein, die Künste und Wissenschaften zu heben und überall zu verbreiten. In der griechischen und römischen Welt hat ein Zusammenhang mit dem Orient bestanden; ein schöner Morgen ist ihr aufgegangen. Ebenso ist es mit der christlichen Welt, deren natürlicher Vater der Abend, der geistige aber der Orient ist. Von diesem hat sie auch das Element der Freiheit gegen das nordische Moment der vereinzelten Subjektivität überkommen. Sie verdankt auch dem mohammedanischen Orient manche wichtige Anregung. In Berührung mit den Arabern, im Kampf mit den Sarazenen ist die europäische Tapferkeit zum schönen, edlen Rittertum idealisiert worden; die klassischen Werke der Alten, Wissenschaft und Kenntnisse, insbesondere der Philosophie, haben die Araber teilweise erst dem Abendlande vermittelt. Ebenso ist die Dichtkunst des Ostens von großem Einflusse gewesen; eine edle Poesie und freie Phantasie ist den Germanen im Orient angezündet worden, und so hat sich auch Goethe an das Morgenland gewandt und in seinem Divan eine Perlenschnur geliefert, die an Innigkeit und Glückseligkeit der Phantasie alles übertrifft.

Das eigentlich Historische betreffend, so hat die mohammedanische Religion ihren Ursprung genommen bei den Arabern: hier ist der Geist ein ganz einfacher, und der Sinn des Formlosen ist hier zu Hause, denn in diesen Wüsten ist nichts, was gebildet werden könnte. Von der Flucht Mohammeds aus Mekka im Jahre 622 beginnt die Zeitrechnung der Mohammedaner. Noch bei Lebzeiten Mohammeds unter seiner eigenen Führung und dann besonders nach seinem Tode unter der Leitung seiner Nachfolger haben die Araber diese ungeheuren Eroberungen gemacht. Sie warfen sich zunächst auf Syrien und eroberten den Hauptort Damaskus im Jahre 634; weiter zogen sie dann über den Euphrat und Tigris und kehrten ihre Waffen gegen Persien, das ihnen bald unterlag; im Westen eroberten sie Ägypten, das nördliche Afrika, Spanien, und drangen ins südliche Frankreich bis an die Loire. Erst bei Poitiers wurden sie aufgehalten und von Karl Martell, dem Großvater Karls des Großen, im Jahr 739 geschlagen. Sie wandten sich dann zur Provence, gegen Nizza, und von dort aus gegen Italien. So dehnte sich die Herrschaft der Araber im Westen aus, im Osten unterwarfen sie sich, wie gesagt, zuerst Persien, dann Samarkand und den südwestlichen Teil von Kleinasien nacheinander. Diese Eroberungen, wie die Verbreitung der Religion, geschehen mit einer ungemeinen Schnelligkeit, innerhalb eines Jahrhunderts. Die abstrakte Begeisterung des Mohammedanismus hat ohne Kriegskunst die Länder von Tibet bis zum Mittelmeer erobert, sich bis ins mittlere Afrika alles untertänig gemacht und ist endlich auch in Hindostan eingedrungen. Wer sich zum Islam bekehrte, bekam völlig gleiche Rechte mit allen Muselmännern. Was sich nicht bekehrte, wurde in der ersten Zeit umgebracht; später verfuhren jedoch die Araber milder gegen die Besiegten, so daß diese, wenn sie nicht zum Islam übergehen wollten, nur ein jährliches Kopfgeld zu entrichten hatten. Die Städte, welche sich sogleich ergaben, mußten dem Sieger ein Zehntel alles Besitzes abgeben; die, welche erst genommen werden mußten, ein Fünftel.

Ebenso schnell wie die Eroberungen vollzog sich das Aufblühen von Poesie, Wissenschaft und Wohlstand. Im 8. Jahrhundert gibt es in ganz Spanien einen Reichtum von Städten mit den herrlichsten Palästen; überall finden sich Gelehrte

und Schulen. Zur höchsten Blüte aber kam das Reich im Osten unter den Kalifen Al-Mansur und Harun al-Raschid. Auch dort entstanden überall große Städte, Handel und Gewerbe blühten, die Gelehrten des Reiches fanden sich am Hofe des Kalifen zusammen, und es glänzte der Hof nicht bloß durch die äußerliche Pracht der köstlichen Edelsteine, Gerätschaften und Paläste, sondern vorzüglich durch die Blüte der Dichtkunst und aller Wissenschaften. Anfangs behielten die Kalifen auch noch die ganze Einfachheit und Schlichtheit bei, welche den Arabern der Wüste eigen war (besonders wird der Kalif Abubekr in dieser Hinsicht gerühmt) und keinen Unterschied von Stand und Bildung kannte. So herrschte die edelste Einfachheit der Sitten. Mit der größten Freimütigkeit sprachen die Araber zu ihrem Kalifen; der gemeinste Sarazene und das geringste Weib gingen ihn wie ihresgleichen an. Die rücksichtslose Naivität bedarf der Bildung nicht; und jeder verhält sich durch die Freiheit seines Geistes zu dem Herrscher als zu seinesgleichen. Aber die Kalifen hatten dennoch das Recht, jeden nach Willkür hinrichten zu lassen. Das Prinzip Robespierres, daß, um die Tugend festzuhalten, der Schrecken nötig sei, war auch das der Mohammedaner.

Aber dieser Glanz war nur momentan; das große Reich der Kalifen ist schnell und ohne Spur vergangen, denn auf dem Boden der Allgemeinheit ist nichts fest. Das große arabische Reich ist fast um dieselbe Zeit zerfallen wie das fränkische: Throne wurden durch Sklaven und neu hereinbrechende Völker, die Seldschucken und Mongolen, gestürzt und neue Reiche gegründet, neue Dynastien auf den Thron gehoben. Wenn in einem so fanatischen Volke Ruhe eintritt, dann tun sich auch die Partikularitäten und Leidenschaften rücksichtslos hervor. Mögen sie aber auch noch so tief gefallen sein, so trägt ihr Prinzip doch die Quelle der Restauration in sich. So folgt Welle auf Welle. Den Osmanen, die durchaus aller Kultur sich unfähig gezeigt haben, ist es endlich gelungen, eine feste Herrschaft aufzustellen. Sie haben den weiten Umfang des Araberreiches größtenteils eingenommen. Durch Bildung eines Janitscharenkorps aus Christensklaven haben sie es zuerst erreicht, ein festes Regiment einzuführen.

Nachdem der Fanatismus sich abgekühlt hatte, war kein sittliches Prinzip in den Gemütern geblieben. Der Orient ist in die größte Lasterhaftigkeit versunken, die häßlichsten Leidenschaften wurden herrschend, und da der sinnliche Genuß schon in der ersten Gestaltung der mohammedanischen Lehre selbst liegt und als Belohnung im Paradiese aufgestellt wird, so trat er nun an die Stelle des Fanatismus. Gegenwärtig nach Asien und Afrika zurückgedrängt und nur in einem Winkel Europas durch die Eifersucht der christlichen Mächte geduldet, ist der Islam schon längst von dem Boden der Weltgeschichte verschwunden und in orientalische Gemächlichkeit und Ruhe zurückgetreten.

5. Das Reich Karls des Großen.

Im Gegensatze zu der Abstraktion des Orients vollzieht sich die Neugestaltung der europäischen Welt in langsamer, widerspruchsvoller Entwickelung. Die germanischen Völker haben die Aufgabe, eine nach allen Seiten hin ausgebildete Welt der freien Wirklichkeit hervorzubringen. Aber sie beginnen ihr Werk damit, daß sie alle Verhältnisse auf eine partikuläre Weise bestimmen und mit trübem, gebundenem Sinne das, was seiner Natur nach allgemein und Regel ist, zu einer Menge zufälliger Abhängigkeiten, das, was einfacher Grundsatz ist, zu einem verwickelten Zusammenhange machen. So fängt das Abendland damit an, daß es sich in Zufälligkeit, Partikularität und Verwickelung einhaust, und auch die Erscheinung einer vernünftigen Allgemeinheit tritt zuerst wie ein Zufall auf.

Das ausgezeichnetste der germanischen Reiche war das der Franken. Sie hatten ihre Herrschaft über ganz Frankreich, einen Teil von Deutschland (Alemannen, Bayern, Thüringer) ausgebreitet; ihr eigentlicher Sitz war der nördlich der Loire gelegene Teil Frankreichs. Wir sehen dort Könige als die Vorsteher über den verschiedenen Chefs. Ihre Macht wurde nach innen dadurch sehr vermehrt, daß sie Fürsten in eroberten Ländern wurden. Diese wurden zwar unter die freien Franken verteilt; aber dem Könige fielen höchst beträchtliche stehende Einkünfte zu, nebst den ehemals kaiserlichen und den konfiszierten Gütern. Diese verlieh nun der König

als persönliche, d. h. nicht erbliche, Benefizien an seine Krieger, die damit eine persönliche Verbindlichkeit übernahmen, seine Leute wurden und seine Dienstmannschaft bildeten. Ihnen schlossen sich dann die sehr begüterten Bischöfe an und machten mit ihnen den Rat des Königs aus, der jedoch den König nicht band. An der Spitze der Dienstmannschaft stand der major domus.

Das Reich der Franken wurde, wie schon gesagt worden ist, von Chlodwig gestiftet. Nach seinem Tode wurde es unter seine Söhne geteilt, später mit vielen Kämpfen durch Hinterlist, Meuchelmord, Gewalttat wieder vereinigt und abermals geteilt. Darüber verlor das Königtum an Kraft, und die majores domus, die Hausmeier, erlangten allmählich die größte Macht. Während sie ursprünglich den Chefs untergeordnet waren, gewannen sie mit der Zeit eine Art Vormundschaft über den König, maßten sich bald alle Gewalt an, stellten die königliche Macht in Schatten, indes die Könige in Dumpfheit versanken und bloße Figuranten wurden. Die letzten Merovinger waren durchaus Weichlinge, die sich mit dem Namen ihrer Würde begnügten und sich fast nur dem Genusse hingaben, eine Erscheinung, die in den morgenländischen Herrscherfamilien ganz gewöhnlich ist und sich bei den letzten Karolingern ebenfalls wiederholt. Die majores domus dagegen waren in der Energie des Emporsteigens und befanden sich in einer so engen Verkettung mit der Dienstmannschaft, daß es ihnen zuletzt leicht wurde, den Thron zu erringen. Aus ihnen ging die Dynastie der Karolinger hervor. Pipin der Kurze, Karl Martells Sohn, wurde im Jahre 752 zum König der Franken erhoben. Der Papst Zacharias entband die Franken ihres Eides gegen den noch lebenden letzten Merovinger Childerich III., welcher die Tonsur erhielt; d. h. er wurde Mönch und zugleich der königlichen Auszeichnung des langen Haarwuchses beraubt.

Die Päpste waren aufs ärgste von den langobardischen Königen bedrängt und suchten Schutz bei den Franken. Pipin übernahm es aus Dankbarkeit, den Papst Stephan II. zu verteidigen; er zog zweimal über die Alpen und schlug zweimal die Langobarden. Seine Siege gaben seinem neuen Throne Glanz und dem Stuhle Petri ein ansehnliches Erbe. Im Jahre 800 n. Chr. wurde der Sohn Pipins, Karl der Große, vom Papste zum

Kaiser gekrönt, und hiermit beginnt die feste Verbindung der Karolinger mit dem päpstlichen Stuhle. Das römische Reich hatte nämlich immer noch bei den Barbaren das Ansehen einer hohen Macht und galt ihnen immer noch als der Mittelpunkt, von dem alle Würde und Macht ausgehe; und so suchten die Herrscher um römische Würde nach, um ihr Ansehen dadurch zu vergrößern. Karl Martell war, nachdem er Europa von der Herrschaft der Sarazenen befreit hatte, er selbst samt seiner Nachkommenschaft, vom römischen Volk und Senat zum Patrizier ernannt worden; Karl der Große aber wurde zum römischen Kaiser gekrönt, und zwar vom Papste.

Es gab nunmehr zwei Kaiserreiche, und allmählich trennte sich in diesen die christliche Religion in zwei Kirchen: in die griechische und römische. Der römische Kaiser war der geborene Beschützer der römischen Kirche. Das neue Prinzip des Christentums, das die germanische Welt durchdringt, zeigt sich hier ruhig; Kirche und Staat lebten im Frieden, und durch die Stellung des Kaisers zum Papste war gleichsam ausgesprochen, die fränkische Herrschaft sei nur eine Fortsetzung des Römischen Reiches, das ihm vom Papste übertragen worden war. Von Rom sind ebenso wie die Religion auch die Gesetze und alle Kenntnisse, von der Buchstabenschrift an, zu den Barbaren gelangt; diese haben alles von den ihnen unterworfenen Völkern entlehnt, aber dem Empfangenen eine selbständige Umbildung gegeben: auch der römische Kaiserthron inmitten der fränkischen Königswürde war eine solche Erhebung eines Fremden in einen neuen und ihm gegenüberstehenden Geist.

Das Reich Karls des Großen hatte einen sehr großen Umfang. Das eigentliche Franken dehnte sich vom Rhein bis zur Loire aus. Aquitanien, südlich von der Loire, ward 768, im Todesjahre Pipins, völlig unterworfen. Es gehörten ferner zum Frankenreiche: Spanien bis an den Ebro, Burgund, Alemannien (das südliche Deutschland zwischen dem Lech, Main und Rhein), Thüringen, das bis an die Saale sich ausdehnte, ferner Bayern. Außerdem hat Karl die Sachsen, die zwischen dem Rhein und der Weser wohnten, besiegt und dem langobardischen Reiche ein Ende gemacht, wodurch er Herr Ober- und Mittelitaliens wurde. In seinem Reiche wohnten unterschiedene Völker in enger Verbindung; Römer, Gallier

und Deutsche waren im Frankenreich verschmolzen. Die näheren Punkte der sehr vernünftigen Verfassung dieses Reichs haben wir hier zu betrachten.

Karl der Große hat nämlich dieses große Reich zu einem systematisch geordneten Staate gebildet und dem Frankenreiche feste Einrichtungen gegeben, die dasselbe zusammenhielten, doch nicht als ob er die Verfassung seines Reiches überall erst eingeführt habe, sondern die zum Teil schon früheren Institutionen sind unter ihm entwickelt worden und zu einer bestimmteren, ungehinderten Wirksamkeit gekommen. Der König stand an der Spitze der Reichsbeamten, und das Prinzip der Erblichkeit der Königswürde trat schon hervor. Der König war ebenso Herr der bewaffneten Macht wie der reichste Eigentümer an Grund und Boden, und die höchste Richtergewalt befand sich nicht minder in seinen Händen. Die Kriegsverfassung beruhte auf dem Heerbann. Jeder Freie war verpflichtet, sich zur Verteidigung des Reiches auf eigene Kosten zu bewaffnen, und jeder hatte auf gewisse Zeit für seinen Unterhalt zu sorgen. Diese Landwehr, wie man sie heute nennen würde, stand unter dem Befehle von Grafen und Markgrafen, welche letztere größeren Bezirken an den Grenzen des Reiches, den Marken, vorstanden. Der allgemeinen Einteilung nach war das Land in Gaue geteilt, deren jedem ein Graf vorstand. Über diesen standen unter den späteren Karolingern wieder Herzöge, deren Sitze große Städte wie Köln, Regensburg und dergleichen mehr waren. Nach ihnen war das Land in Herzogtümer eingeteilt: es gab so ein Herzogtum Elsaß, Lothringen, Friesland, Thüringen, Rhätien. Diese Herzöge wurden vom Kaiser eingesetzt. Völkerschaften, die ihre eignen Stammesfürsten nach ihrer Unterwerfung beibehalten hatten, verloren dieses Vorrecht und bekamen Herzöge, sobald sie sich empörten; so ging es Alemannien, Thüringen, Bayern und Sachsen. Es gab aber auch eine Art von stehendem Heere zur schnelleren Hilfe. Die Dienstmannen des Kaisers nämlich bekamen Güter zur Benutzung mit der Verpflichtung, Kriegsdienste zu leisten, wenn sie Befehl erhielten. Um diese Einrichtungen nun aufrecht zu erhalten, wurden Gewaltsboten (missi) vom Kaiser abgeschickt, welche die Aufsicht haben und Berichte erstatten, auch das Gerichtswesen und die königlichen Güter inspizieren sollten.

Nicht minder merkwürdig ist die Verwaltung der Staatseinkünfte. Es gab keine direkten Steuern und wenige Zölle auf Flüssen und Straßen, von denen mehrere an höhere Reichsbeamte verliehen waren. In den Fiskus flossen teils die gerichtlichen Strafgelder, teils die Geldbußen derer, die sich auf den Aufruf des Kaisers nicht zur Armee gestellt hatten. Auch diejenigen, welche Benefizien genossen, verloren dieselben, sobald sie diese Pflicht verabsäumten. Die Haupteinkünfte kamen aus den Kammergütern, deren der Kaiser eine große Menge besaß, auf deren größten sich königliche Pfalzen befanden. Es war schon lange Sitte, daß die Könige in den Hauptlandschaften herumreisten und sich dann in jeder Pfalz eine Zeitlang aufhielten; die gehörigen Vorbereitungen für den Unterhalt des Hofes waren schon früher durch Marschälle, Kämmerer usw. getroffen.

Was nun die Gerichtsverfassung betrifft, so liegen die Angelegenheiten, die Leib und Leben, sowie das Grundeigentum betreffen, in den Händen der Gemeindeversammlungen unter dem Vorsitz eines Grafen; weniger wichtige wurden unter dem Vorsitz des Zentgrafen von wenigstens sieben freien Männern, die erwählte Schöffen waren, entschieden. Die höchsten Gerichte waren die Hofgerichte, wo der König in der Pfalz den Vorsitz hatte, hier wurde die Dienstmannschaft, geistliche und weltliche, gerichtet. Die oben genannten königlichen Gewaltsboten hatten bei ihren Inspektionsreisen auch besonders das Gerichtswesen zu untersuchen, alle Klagen anzuhören und die Ungerechtigkeiten zu bestrafen. Ein geistlicher und ein weltlicher Bote mußten viermal des Jahres ihre Sprengel bereisen; sie bildeten eine Art Apellationsgericht.

Zur Zeit Karls des Großen hatte die Geistlichkeit schon eine große Bedeutung erlangt. Die Bischöfe hatten große Kathedralen unter sich, mit denen zugleich Seminarien und Schulanstalten verbunden waren. Karl suchte nämlich die fast ganz untergegangene Wissenschaftlichkeit wiederherzustellen, indem er verlangte, daß in Städten und Dörfern Schulen angelegt würden. Fromme Gemüter glaubten, ein gutes Werk zu tun und die Seligkeit zu erringen, wenn sie der Geistlichkeit Geschenke machten; auf diese Weise haben die wildesten und rohesten Könige ihre Frevel abbüßen wollen. Die gewöhnliche Schenkung der Privatleute war in der Weise, daß

sie ihre Güter an Klöster vermachten und sich den Nießbrauch nur für ihr Leben oder auf gewisse Zeiten ausbedungen. Oft geschah es jedoch auch, daß die weltlichen Großen die Güter der Geistlichkeit plünderten, daß sie etwa beim Tode eines Bischofs oder Abtes mit ihren Dienstmannen darüber herfielen und darin lebten und hausten, bis alles verzehrt war; denn die Religion hatte damals noch nicht die Gewalt über die Gemüter, die Habsucht der Mächtigen zu zügeln. Zur Verwaltung ihrer Güter mußte die Geistlichkeit Wirtschafter und Meier anstellen; außerdem besorgten Vögte alle ihre weltlichen Angelegenheiten, führten die Kriegsmannschaft ins Feld und erhielten allmählich von den Königen auch die landesherrliche Gerichtsbarkeit, als die Geistlichkeit eigene Gerichtsbarkeit und Immunität von der der königlichen Beamten (Grafen) erlangte. Es geschah damit ein großer Schritt zur Veränderung der Verhältnisse, da nun die geistlichen Güter mehr und mehr vollkommen selbständige Gebiete wurden, in einer Art, wie es die weltlichen noch gar nicht waren. Außerdem wußte die Geistlichkeit sich später von den Staatslasten zu befreien, obwohl sie eine vollkommen weltliche Macht geworden war, und eröffnete die Kirchen und Klöster als Asyle, das heißt, unverletzbare Freistätten für Verbrecher. Diese Einrichtung war einerseits allerdings sehr wohltätig gegen Gewalttätigkeiten und Unterdrückungen, die von dem Kaiser und den Großen ausgingen, aber anderseits artete sie in Ungestraftheit der größten Verbrechen vor den Gesetzen aus. Zu Karls des Großen Zeiten mußte jeder noch von den Klöstern ausgeliefert werden. Die Bischöfe wurden von einer Behörde gerichtet, die aus Bischöfen bestand; als Dienstmannen wären sie eigentlich dem Hofgerichte unterworfen gewesen. Späterhin suchten die Klöster sich auch von der bischöflichen Gerichtsbarkeit zu befreien und machten sich so selbst von der Kirche unabhängig. Die Bischöfe wurden von den Geistlichen und den Gemeinden gewählt, allein insofern sie auch Dienstmannen des Königs waren, hatte auch dieser jene Würde zu verleihen. Der Streit wurde dahin ausgeglichen, daß ein Mann gewählt werden mußte, der dem Könige genehm war.

Die Reichsgerichte wurden in der Pfalz gehalten, wo der Kaiser sich aufhielt. Der König selbst hatte dabei den Vorsitz,

und die Reichshofleute bildeten mit ihm den obersten Gerichtshof über die Großen selbst. Die Reichsberatungen über die Angelegenheiten des Reichs fanden nicht immer zu bestimmten Zeiten statt, sondern gelegentlich bei Heerschauen im Frühling, bei Kirchenversammlungen und Hoftagen. Besonders die Hoftage, wozu die Dienstmannen eingeladen waren (wenn der König in einer Landschaft, zumeist am Rhein, dem Mittelpunkte des Frankenreichs, Hof hielt), gaben Gelegenheit zu solchen Beratungen. Seinen Sitz hatte Karl der Große vorzüglich in Aachen, wo auch sein Leichnam noch Jahrhunderte nach seinem Tode auf dem Throne sitzend im Grabe bewahrt wurde. Es war die Regel, daß der König zweimal im Jahre einen Ausschuß von den höheren Staats- und Kirchenbeamten berief, aber auch hier blieb dem Könige alle Entscheidung. Diese Versammlungen sind daher verschieden von den späteren Reichstagen, wo die Großen selbständiger auftreten.

So war das Frankenreich beschaffen, dieses erste Sichzusammennehmen des Christentums zu einer staatlichen Bildung, die aus ihm selbst hervorging, während das Römische Reich von dem Christentum verzehrt worden war. Die eben beschriebene Verfassung sieht vortrefflich aus; sie gab eine feste Kriegsorganisation und sorgte für Gerechtigkeit im Innern, und dennoch erwies sie sich nach Karls des Großen Tode als vollkommen unmächtig, sowohl nach außen verteidigungslos gegen die Einfälle der Normannen, Ungarn, Araber, als nach innen unwirksam gegen Rechtlosigkeit, Beraubung und Unterdrückung jeder Art. Wir sehen so neben einer vortrefflichen Verfassung den schlechtesten Zustand und somit Widerspruch nach allen Seiten. Solche Bildungen bedürfen, eben weil sie plötzlich hervorsteigen, noch der Stärkung der Negativität in sich selber, sie bedürfen der Reaktionen in jeder Weise, welche in der folgenden Periode hervortreten.

Zweiter Abschnitt.

Die zweite Periode: Das Mittelalter.

1. Die Scheidung der Nationalitäten.

In dem Reiche Karls des Großen war noch die Staatsgewalt vorhanden, die der Partikularität Herr zu bleiben vermochte; die Verhältnisse gehörten noch dem Staate an und waren noch nicht Privateigentum geworden. Das Ganze des gesellschaftlichen Zusammenhanges war noch in der Schwebe. Es entsprach aber nicht der Natur des europäischen Westens, daß dies reale Reich, diese staatliche Oberherrschaft bestehen geblieben wäre und aus ihr sich das Fernere entwickelt hätte. Das westliche Reich hat das geistige Moment zum Prinzip, und dies geistige Moment muß ein solches sein, das nicht von der Natur ausgeht. Wohl hat der Geist auch hier von dem Äußerlichen anfangen müssen, um sich hervorzubringen; auch ist dies Äußerliche, wie wir gesehen haben, zwar ein Unmittelbares, aber es ist doch ein Subjektives, die Intensität des Gemütes. Diesem steht in dem Reiche Karls des Großen das alte Römische Reich vor Augen; Karl ist römischer Kaiser und sein Reich die Fortsetzung des alten. So wird nun das, was für die römische Welt das Feste war, für die germanische der Anfangspunkt, und die Bildung dieser Welt ist wesentlich eine Reaktion und Bekämpfung des Festen und Unmittelbaren, nicht eine Naturbestimmung. Was dabei zunächst hervortritt, ist formelles Recht, Privatgewalt, Vereinzelung, die sich festmacht.

Wenn demnach die erste Periode der germanischen Welt glänzend mit einem mächtigen Reiche endet, so beginnt mit der zweiten die Reaktion aus dem Widerspruch der unendlichen Lüge, welcher das Mittelalter beherrscht und das Leben und den Geist desselben ausmacht. Diese Reaktion ist zuerst

die der besonderen Nationen gegen die allgemeine Herrschaft des Frankenreichs, die sich in der Teilung des großen Reichs offenbart. Die zweite Reaktion ist die der Individuen gegen die gesetzliche Macht und Staatsgewalt, gegen die Subordination, den Heerbann, die Gerichtsverfassung. Sie hat das Isolieren der Individuen und daher die Schutzlosigkeit derselben hervorgebracht. Das Allgemeine der Staatsgewalt ist durch die Reaktion verschwunden, die Individuen haben bei den Gewaltigen Schutz gesucht, und diese sind die Unterdrücker geworden. So trat allmählich der Zustand einer allgemeinen Abhängigkeit ein, welches Schutzverhältnis sich dann zur Feudalverfassung systematisiert. Die dritte Reaktion ist die der Kirche als Reaktion des Geistigen gegen die vorhandene Wirklichkeit. Die weltliche Wildheit wurde durch die Kirche unterdrückt und gebändigt, aber diese ist dadurch selbst verweltlicht worden und hat den ihr gebührenden Standpunkt verlassen, von welchem Augenblicke an eine neue Reaktion und zwar die des weltlichen Prinzips überhaupt gegen die Geistlichkeit und damit das Insichgehen des weltlichen Prinzips beginnt. Alle diese Verhältnisse und Reaktionen bilden die Geschichte des Mittelalters, und der Kulminationspunkt dieser Periode sind die Kreuzzüge; denn mit ihnen entsteht eine allgemeine Schwankung, wodurch aber erst die Staaten zur innern und äußern Selbständigkeit gelangen.

Die erste Reaktion ist die der besonderen Nationalität gegen die allgemeine fränkische Herrschaft. Sie erscheint zuerst unter der Gestalt einer Teilung des Reiches. Ludwig der Fromme hat das Reich Karls des Großen unter seine drei Söhne geteilt, später aber erhielt er aus einer zweiten Ehe noch einen Sohn, Karl den Kahlen. Die Teilung also war unbesonnen, weil er sie gemacht hatte, bevor er gewiß war, keinen Sohn mehr zu bekommen; so entstanden, da er auch diesem ein Erbteil geben wollte, Kriege und Streitigkeiten mit den anderen Söhnen, welche des schon Erhaltenen beraubt werden sollten. Schließlich teilten sich seine drei überlebenden Söhne, Lothar, der römische Kaiser, Ludwig, der deutsche König, und Karl der Kahle, der fränkische König, durch den Vertrag von Verdun 843 in das Reich, das später unter Karl dem Dicken auf einen Augenblick mit Ausnahme

einiger Provinzen auch einmal wieder vereinigt wurde; doch vermochte dieser schwache Fürst das große Reich nur kurze Zeit zusammenzuhalten. Diese Teilung nun beweist die Abwesenheit des Prinzips eines Staates, da man das Reich wie das Privateigentum einer Dynastie betrachtet, das man beliebig unter die Glieder dieser Dynastie verteilen kann. Es war bei solcher Teilung keine Art objektiver Garantie vorhanden, daß die geteilten Reiche so würden auf die Dauer bestehen bleiben. So blieb es denn auch nicht bei der ursprünglichen Teilung, und es entstanden gleich Kriege zwischen den Brüdern. In jedem einzelnen Reiche bestand wohl auch die karolingische Einrichtung; außerdem aber herrschte eine vollkommene Zerrüttung, die erkennen läßt, daß die Staatseinrichtungen, die Karl der Große getroffen hatte, ein höchst Oberflächliches waren, ebenso wie die Napoleons, der sich sonst so gern mit Karl dem Großen verglich. Als Karls gewaltige Hand nicht mehr das Zepter führte, fiel auch die ganze Staatseinrichtung, besonders die Organisation der Kriegsmacht, zusammen.

Das Bemerkenswerte ist nun, daß es zwar scheint, als sei das Frankenreich durch die Willkür der Könige geteilt worden, daß es in Wahrheit aber durch eine tiefere Notwendigkeit aufgelöst worden ist. Das zweite Moment nämlich bei dieser Teilung ist, daß sie populär war und ebenso durch die Völker behauptet worden ist: sie war also nicht bloß ein Familienakt, der unklug erscheinen könnte, indem die Fürsten ihre eigene Macht dadurch geschwächt haben, sondern eine Wiederherstellung der eigentümlichen Nationalitäten, die durch einen Zusammenhang übermächtiger Gewalt und das Genie eines großen Mannes waren zusammengehalten worden. Die Kriege zwischen den Söhnen Ludwigs des Frommen hatten so zunächst ein individuelles Interesse, aber die Nationen nahmen auch aus dem ihrigen heraus daran Anteil. Die westlichen Franken hatten sich bereits mit den Galliern identifiziert, und von ihnen ging eine Reaktion gegen die deutschen Franken aus, sowie später eine von Italien gegen die Deutschen. So wurde das große Reich Karls des Großen in viele kleinere Reiche zersplittert, die sich selbständig ausbildeten und erhielten: in das Königreich Italien, das selbst in sich geteilt war, die beiden burgundischen Reiche, Hochburgund, wovon

die Hauptpunkte Genf und das Kloster St. Maurice in Wallis waren, und Niederburgund zwischen dem Jura, dem Mittelmeer und der Rhone, ferner Lothringen, zwischen dem Rhein und der Maas, die Normandie, Bretagne. Zwischen diesen Reichen war das eigentliche Frankreich eingeschlossen, und so beschränkt fand es Hugo Capet vor, als er den Thron bestieg. Ostfranken, Sachsen, Thüringen, Bayern, Schwaben blieben dem deutschen Reiche. Also zerfiel die Einheit der fränkischen Monarchie.

Frankreich und Deutschland zeigen sich nun nach ihrer Trennung sehr schwach gegen sonst verächtliche Feinde, worunter namentlich die normannischen Abenteurer gehörten. In schlechten Schiffen hergekommen, schlecht bewaffnet, fuhren diese auf leichten Kähnen die Seine und Loire hinauf, streiften in Zügen von hundert oder tausend Mann durch Frankreich und Deutschland, plünderten die Städte, verheerten die Klöster und zogen mit der gemachten Beute davon, ohne daß sie Widerstand fanden; sie belagerten selbst Paris, und die karolingischen Könige mußten schimpflich den Frieden erkaufen. Ebenso verwüsteten sie die an der Elbe liegenden Städte; vom Rhein aus plünderten sie Aachen und Köln und machten sich Lothringen zinsbar. Zwar ließ der Reichstag zu Worms 882 ein allgemeines Aufgebot an alle Untertanen ergehen, dennoch mußte man sich aber zu einem schimpflichen Vergleich bequemen. Diese Stürme kamen von Norden und Westen. Im Osten brachen die Magyaren herein. Mit Weib und Kindern zogen diese barbarischen Völker auf Wagen herum und verwüsteten das ganze südliche Deutschland. Durch Bayern, Schwaben, die Schweiz gelangten sie bis ins Innere von Frankreich und nach Italien. Von Süden her drängten die Sarazenen. Sizilien befand sich schon längst in ihren Händen, von da aus faßten sie festen Fuß in Italien, bedrohten Rom, das durch einen Vergleich sie von sich abwendete, und waren der Schrecken Piemonts und der Provence.

So rückten diese drei Völker in großen Massen von allen Seiten in das Reich ein und stießen in ihren Verheerungszügen fast zusammen. Denken wir an jene Organisation des Heerbannes, und betrachten wir dabei diesen traurigen Zustand, so müssen wir uns über die Wirkungs-

losigkeit aller dieser hochgerühmten Einrichtungen verwundern, indem sie nun gerade am wirksamsten sich hätten zeigen sollen. Man könnte geneigt sein, die ganze Organisation des fränkischen Reiches, die Schilderung von der schönen, vernünftigen Verfassung der fränkischen Monarchie unter Karl dem Großen, die sich als stark, groß und ordnungsvoll nach innen und außen gezeigt hat, für eine leere Träumerei zu halten; dennoch hat sie bestanden. Aber diese ganze Staatseinrichtung war nur durch die Kraft, die Größe und den edlen Sinn dieses Individuums gehalten und war nicht auf den Geist des Volkes gegründet, nicht lebendig in denselben eingegangen, sondern nur ein äußerlich Auferlegtes, eine apriorische Konstitution, wie die, welche Napoleon Spanien gab, die sogleich unterging, als sie nicht mehr durch die Gewalt aufrecht erhalten wurde. Was vielmehr die Wirklichkeit einer Verfassung ausmacht, ist, daß sie als objektive Freiheit, substanzielle Weise des Wollens, als Verpflichtung und Verbindlichkeit in den Subjekten existiert. Aber für den germanischen Geist, der nur erst als Gemüt und subjektive Willkür war, war noch keine Verpflichtung vorhanden, noch keine Innerlichkeit der Einheit, sondern nur eine Innerlichkeit des gleichgültigen, oberflächlichen Fürsichseins überhaupt. Auf diese Weise war jene Verfassung ohne festes Band, ohne den objektiven Halt in der Subjektivität; denn es war überhaupt noch keine Verfassung möglich.

Die einzelnen Staaten, in die von jetzt ab die germanische Welt zerfällt, sind zu weltlicher Befestigung gekommen durch mannigfache Kämpfe. Spanien hat an den Sarazenen seinen Feind; sie sind dort das ganz unberechtigte Volk. Im Kampfe mit diesem freien und großartigen Volke hat sich Spanien nicht nur mit den Kenntnissen der Araber geschmückt, sondern auch mit dem schönsten, reinsten Rittertum. In England regierten ursprünglich sieben Dynastien angelsächsischer Könige, aber im Jahre 829 vereinigte Egbert sämtliche Herrschaften in ein einziges Reich. Unter seinem Nachfolger machten die Dänen sehr häufige Einfälle und plünderten das Land aus. Tapferen Widerstand fanden sie erst unter Alfred dem Großen, aber der Dänenkönig Knut eroberte später ganz England. Endlich hat Wilhelm von der Normandie, nur ein einzelner, ganz England erobert; seitdem genießt dies Land

das Glück, nur mit sich selbst beschäftigt gewesen zu sein. Frankreich befand sich früh in einem befestigten weltlichen Zustande; es war zwar kein konsequenter weltlicher Staat, aber das weltliche Verhältnis hatte doch ein Befestigtes in sich. Frankreich zerfällt in viele weltliche Herrschaften, aber in dieser ganzen Vielheit ist das weltliche, nicht das geistliche Prinzip herrschend. Die Königswürde ist etwas Unbedeutendes, aber als weltliche Würde etwas Festes und hat gerade wegen ihrer anfänglichen Unbedeutendheit um so leichter erblich werden können. Nach außen hat es wenig zu tun gehabt; der Stoff zu Kriegen hat mehr in ihm selbst gelegen, als Streitigkeiten von Fürsten zu Fürsten.

Ganz anders stand es mit Italien und Deutschland. Deren Bestimmung war die, zu zerfallen oder doch dem Zerfall entgegenzugehen; soweit sie in der Bestimmung eines Ganzen erscheinen, so wird diese Bestimmung immer hohler und zuletzt ganz verschwindend. In Italien hatte schon von jeher keine Einheit der Herrschaft bestanden. Die starre Vereinzelung des Verstandes, die mit römischer Abstraktheit in der Vernünftigkeit der Kirche hervortritt, bringt zwar einerseits schöne Individualität, anderseits dagegen die ausgelassenste Sinnlichkeit hervor. Als Boden der antiken Welt behält Italien das natürliche Element bei. So entsteht nach Aufhören des fränkischen Reiches auf diesem Boden die größte Entzweiung. Deutschland ist in seinem Schicksale mit Italien parallel; aber das Eigentümliche seiner Geschichte liegt in dem Zwiefachen, daß es sich auf Italien bezieht und seinen Gegensatz darin und zweitens in der Kirche hat. Auf dem Boden dieser inneren Gespaltenheit tritt vornehmlich die zweite Reaktion hervor, die der Individuen gegen die gesetzliche Macht.

2. Das Feudalwesen.

Die Aufgabe des Mittelalters war, dem Gesetze der Freiheit zu seiner Wirklichkeit zu verhelfen. Das Prinzip des freien Geistes zur Existenz zu bringen, das Prinzip der allgemeinen Aussöhnung hervorzurufen, hat der Weltgeist den Deutschen aufgegeben. In ihr Herz hatten diese Völker das Prinzip des Christentums aufgenommen, welches das Prinzip der Freiheit

ist; aber schon deswegen war es in ihnen auch nur in den einzelnen Individuen wirksam, es war nur abstrakt. Frömmigkeit war in der Welt, aber noch keine Sittlichkeit. Die Individuen können fromm, aber dabei doch vollkommen unsittlich sein, wie es im byzantinischen und im fränkischen Reiche der Fall war. Daß die Frömmigkeit Wirklichkeit erhalte, dazu gehört Sittlichkeit des Subjekts, und dazu gehört wieder Sittlichkeit, Organisation der Verfassung. Zu Beginn des Mittelalters aber ist der Sinn für Gesetzlichkeit und Allgemeinheit durchaus nicht vorhanden, ist in den Völkern selbst nicht lebendig. Die Verpflichtungen jedes freien Bürgers, die Befugnisse des Richters, Recht zu sprechen, die des Gaugrafen, Gericht zu halten, das Interesse für die Gesetze als solche zeigten sich als unkräftig, sobald die starke Hand von oben nicht mehr die Zügel straff hielt. Ein inneres wesentliches Band war unter den verschiedenen Völkern im Reiche Karls des Großen nicht vorhanden gewesen. Die glänzende Staatsverwaltung Karls des Großen war spurlos geschwunden, und die nächste Folge davon war die allgemeine Schutzbedürftigkeit der Individuen. Eine gewisse Schutzbedürftigkeit ist sicherlich in jedem wohlorganisierten Staat: jeder Bürger kennt seine Rechte und weiß auch, daß zur Sicherheit des Besitzes der gesellschaftliche Zustand überhaupt notwendig ist. Barbaren kennen dieses Bedürfnis, einen Schutz am anderen zu haben, noch nicht; sie sehen es als eine Beschränkung ihrer Freiheit an, wenn ihre Rechte ihnen von anderen zugesichert werden sollen. So war anfangs der Drang nach einer festen Organisation nicht vorhanden; die Menschen mußten erst in den Zustand der Schutzlosigkeit versetzt werden, um das notwendige Erscheinen des Staates zu empfinden. Die Staatsbildung fing wieder ganz von vorn an. Das Allgemeine hatte durchaus keine Lebendigkeit und Festigkeit in sich und im Volke, und seine Schwäche offenbarte sich darin, daß es den Individuen keinen Schutz zu geben vermochte. Die Bestimmung der Verpflichtung war im Geiste der Germanen, wie gesagt, nicht vorhanden; es kam darauf an, sie herzustellen.

Der Wille konnte nun zunächst nur an dem Äußerlichen des Besitztums festgehalten werden, und bei der Erfahrung der Wichtigkeit des Staatsschutzes ward er gewaltsam aus

der Stumpfheit gerissen und durch die Not zum Bedürfnis einer Verbindung und einer Gesellschaftlichkeit getrieben. Die Individuen mußten daher selbst ihre Zuflucht zu Individuen nehmen und wurden unter die Macht einiger Gewalthaber gestellt, die aus der Autorität, die früher dem Allgemeinen angehörte, einen Privatbesitz und eine persönliche Herrschaft bildeten. Im wirklichen Staate muß Eigentum und Person geschützt sein. Der Schützende muß wissen, daß das, was er schützt, auch gerecht sei; nicht von seiner Persönlichkeit, sondern von dem Amte muß der Schutz ausgehen. Dazu gehören aber allgemeine Gesetze. Dies alles war nun in jenen Zeiten noch nicht vorhanden. Das Eigentum war weder durch die Kirche noch durch Gesetze geschützt. Einen allenfallsigen Schutz gaben noch die Eide, die nach Aufhebung der Ordalien das einzige Mittel zur Erkennung der Schuld oder Unschuld waren. Aber dies Mittel verlor auch bald seine Zuverlässigkeit; man schwor so häufig falsch, daß Otto II. den Gotteskampf wieder einführte.

Infolge dieser Verhältnisse entstand nun ein Schutzsystem derart, daß der Schützende der Mächtige war und die Beschützten von seiner Persönlichkeit, nicht vom Gesetze abhingen. Die Mächtigen haben dabei nur den Zweck, für sich einen Vorteil daraus zu ziehen. Dies ist der Ursprung des Feudalsystems. Die Ämter, die Verbindlichkeiten und Pflichten gegen den Staat hörten auf; dagegen trat ein Zustand der Abhängigkeit von wenigen Mächtigen ein, aus dem eine große Tapferkeit hervorging, die aber nicht für das Gemeinsame, sondern für das Einzelne stritt. Da nämlich jeder sich selbst zu schützen hatte, so wurde auch der kriegerische Geist wieder erweckt, der in der Verteidigung nach außen aufs schmählichste verschwunden schien; denn die Stumpfheit wurde teils durch die äußerste Mißhandlung aufgerüttelt, teils durch die Privathabsucht und Herrschsucht. Die Tapferkeit, die sich jetzt zeigt, galt nicht dem Staate, sondern den subjektiven Interessen. In allen Gegenden entstanden Burgen, wurden Befestigungen aufgerichtet, und zwar zur Verteidigung des Besitzes, zum Raub und zur Tyrannei. Auch die Habsucht trieb zur Tapferkeit; überhaupt also entstand der Geist der Tapferkeit in jenen Zeiten bloß aus Notwehr, aus Angst, das Seinige zu verlieren. Die Menschen traten nicht für ein All-

gemeines zusammen. Der Stärkere übte Gewalt gegen die Schwächeren und unterwarf sie; d. h. die Schwächeren mußten sich an ihn anschließen und von ihm Schutz erkaufen. Besonders waren die einzelnen Freien und die Klostergeistlichkeit in dieser Lage. Sie mußten ihre Güter und Personen von einem Mächtigen als ein Feudum annehmen und dafür Pflichten gegen ihn auf sich nehmen. So entstand eine Stufenfolge der Abhängigkeiten von dem Leibeigenen bis zum Minister und Vasallen. Die Grafen haben als Staatsbeamte bei ihren Untergebenen keinen Gehorsam gefunden, aber ebensowenig verlangt, sondern nur für sich haben sie denselben gewollt. Sie haben die Gewalt des Staates für sich selbst genommen und die ihnen verliehene Macht zu einem erblichen Besitze gemacht. So wie früher der König oder andere hohe Personen Lehen zur Belohnung an ihre Dienstmannen gaben, so gaben nun umgekehrt die Schwächeren und Ärmeren den Mächtigen ihr Besitztum, um dadurch einen starken Schutz zu gewinnen; sie übergaben ihre Güter einem Herrn, Kloster, Abt, Bischof (feudum oblatum) und erhielten sie zurück, belastet mit der Verpflichtung einer Leistung an diese Herren. Sie wurden aus Freien Vasallen, Lehnsleute, und ihr Besitztum wurde ein geliehenes. Auf die eben angeführte Weise verschwand das Ganze in solchen Punkten der Einzelheit, als welche hauptsächlich die Sitze der Bischöfe und Erzbischöfe zu nennen sind. Die Bistümer hatten, wie schon erwähnt, die Immunität von den Gerichten und aller Amtswirksamkeit erhalten; die Bischöfe hielten sich Vögte, denen die Kaiser die Gerichtsbarkeit übertrugen, die sonst die Grafen ausgeübt hatten. So gab es abgeschlossene geistliche Territorien, Gemeinden, die einem Heiligen angehörten (Weichbilder). Ebenso bildeten sich späterhin weltliche Herrschaften aus. Beide traten an die Stelle der ehemaligen Gaue oder Grafschaften. Nur in wenigen Städten, wo die Gemeinden der freien Männer für sich stark genug waren, Schutz und Sicherheit auch ohne des Königs Hilfe zu gewähren, blieben Reste der alten freien Verfassung. Sonst verschwanden überall die freien Gemeinden und wurden den Prälaten oder den Grafen und Herzögen, den nunmehrigen Landesherren und Fürsten, untertan.

Dies ist das Verhältnis des Feudalsystems. Feudum ist mit fides verwandt; die Treue ist hier eine Verbindlich-

keit durch Unrecht, ein Verhältnis, das etwas Rechtliches bezweckt, aber zu seinem Inhalt ebensosehr das Unrecht hat. Denn die Treue der Vasallen ist nicht eine Pflicht gegen das Allgemeine, sondern eine Privatverpflichtung, die ebenso der Zufälligkeit, Willkür und Gewalttat anheimgestellt ist. Das Feudalrecht ist also ein Recht des Unrechts. Die Fürsten hielten keine Beamte, sondern hatten Vasallen, die zu gewissen Leistungen verpflichtet waren, bei Gerichtssitzungen, Fehden usf. zugegen sein mußten. Dadurch waren die Fürsten mächtig, und es stand in ihrem Belieben, ob sie dem Könige gehorchen wollten oder nicht. Das allgemeine Unrecht, die allgemeine Rechtslosigkeit wird in ein System von Privatabhängigkeit und Privatverpflichtung gebracht, so daß das Formelle des Verpflichtetseins allein die rechtliche Seite ausmacht.

Die Könige und Kaiser waren nicht mehr Oberhäupter des Staates, sondern Fürsten wie die anderen, die ihnen hätten untergeben sein sollen und die zwar ihre Vasallen waren, aber eigene Herrschermacht und Territorialherrschaften besaßen. Indem nun alles auf partikuläre Herrschaft gegründet ist, so könnte man glauben, daß eine Fortbildung zum Staate sich nur so hätte machen können, daß jene partikulären Herrschaften in ein amtliches Verhältnis zurückgetreten wären. Dazu wäre aber eine Übermacht erforderlich gewesen, die nicht vorhanden war; denn die Dynastien bestimmten selbst, inwiefern sie noch abhängig seien vom Allgemeinen. Es gilt keine Macht des Gesetzes und des Rechts mehr, sondern nur die zufällige Gewalt, die eigensinnige Roheit des partikulären Rechts, und diese strebt gegen die Gleichheit der Rechte und der Gesetze. Das Oberhaupt hat keine Macht vermöge wahrhafter Gesetze; die Dynasten haben gegen es nur die Verpflichtungen als Vasallen, und diese beruhen auf einem formellen Rechte, dem Lehnsrechte. Freie Leute bleiben wenig übrig; es gibt nur Dienstleute, Vasallen und Oberherren. Die Gerichte selbst werden jetzt von den Lehnsherren gehalten, und die Vasallen sind berechtigt, bei Gericht zu sitzen. Die Vasallen sind untertänig, aber auch selbständig; sie gehorchen dem Lehnsherrn nur, soweit ihr eigenes Interesse es zuläßt. Die Treue war nicht weit her. Während so das Band der Einheit im Staate noch nicht vorhanden war, haben

sich die besondern Territorien für sich ausgebildet. Aus der Ungleichheit der Rechte in der ganzen Zufälligkeit kann die Entwicklung der Monarchie nicht so geschehen, daß das Oberhaupt als solches die besonderen Gewalten unterdrückt, sondern es sind diese allmählich in Fürstentümer übergegangen und mit dem Fürstentume des Oberhauptes vereinigt worden, und so hat sich die Macht des Königs und des Staates geltend gemacht.

Die germanische Christenheit ist ein allgemeines Schlachtfeld für Partikularitäten; sie bietet das Schauspiel des bellum omnium contra omnes. Die Schattierungen in den verschiedenen Ländern sind wenig verschieden. Spanien kämpfte während des ganzen Mittelalters, teils sich behauptend, teils siegreich mit den Sarazenen, bis diese endlich der konkreteren Macht christlicher Gesittung unterlagen. Dabei gestaltete sich das Land in eine Vielheit unabhängiger Königreiche. In Frankreich ging das Haus Karls des Großen wie das Chlodwigs durch die Schwäche der Regenten unter. Ihre Herrschaft war zuletzt nur auf die kleine Herrschaft Laon beschränkt, und der letzte der Karolinger, Herzog Karl von Lothringen, der nach Ludwigs V. Tode die Krone in Anspruch nahm, ward geschlagen und gefangen. Der mächtige Hugo Capet, Herzog von Francien, wurde zum König ausgerufen. Der Titel König gab ihm jedoch keine wirkliche Gewalt, denn seine Macht war nur auf seinen Besitz gegründet. Später wurden die Könige durch Kauf, Heirat, Aussterben der Familien Eigentümer mehrerer Herrschaften, und man fing besonders an, sich an sie zu wenden, um vor den Gewalttätigkeiten der Fürsten Schutz zu suchen. Die königliche Gewalt wurde in Frankreich früh erblich, weil die Lehnsherrschaften erblich waren; doch haben im Anfange die Könige noch die Vorsicht gebraucht, ihre Söhne bei ihren Lebzeiten krönen zu lassen. Frankreich war in viele Herrschaften geteilt: in das Herzogtum Guyenne, Grafschaft Flandern, Herzogtum Gascogne, Grafschaft Toulouse, Herzogtum Burgund, Grafschaft Vermandois; Lothringen hatte auch einige Zeit zu Frankreich gehört. Die französischen Herzöge sind unabhängig; viele sind sogar einzeln stärker als der König und gehorchen, wie sie wollen. Der König hat nur verschiedene Kronregalien. Die Normandie war von den Königen von Frankreich den Nor-

mannen eingeräumt worden, um auf einige Zeit Ruhe vor ihnen zu haben. Von dort aus ging der Normannenherzog Wilhelm nach England hinüber und eroberte es im Jahre 1066. Er führte hier durchweg ein ausgebildetes Lehnssystem ein, dessen Netz zum großen Teile noch heute England umgarnt. Die bis dahin unabhängigen Großen wurden zu Vasallen, England ward in 60000 Rittergüter geteilt. Die Barone gewinnen aber auch dort dasselbe Verhältnis gegenüber dem König wie in den anderen Ländern. Auf diese Weise standen aber nun die Herzöge der Normandie mit einer großen Macht den schwachen Königen von Frankreich gegenüber. Erst als durch die inneren Kämpfe die englische Königsgewalt geschwächt war, wird auch ihre Macht in der Normandie gebrochen, und der französische König erhält das Übergewicht über die normannischen Herzöge.

Deutschland war aus den großen Herzogtümern Sachsen, Schwaben, Bayern, Kärnten, Lothringen, Burgund, der Markgrafschaft Thüringen usf., aus vielen Bistümern und Erzbistümern zusammengesetzt. Jedes dieser Herzogtümer zerfiel wieder ebenso in viele, mehr oder weniger unabhängige Herrschaften. Die innere Getrenntheit war in Deutschland von Hause aus da, und der lose Zusammenhang konnte nicht dadurch gestärkt werden, daß ihm in Ludwig dem Deutschen ein gemeinsamer König gegeben worden war. Der Gegensatz der deutschen Territorien ist bis in die neuesten Zeiten von der größten Wirksamkeit geblieben. Mehrere Male hatte es den Anschein, als vereinigte der Kaiser mehrere Herzogtümer unter seiner unmittelbaren Herrschaft. Kaiser Heinrich III. war bei seiner Thronbesteigung Herr mehrerer großer Herzogtümer, aber er schwächte selbst seine Macht, indem er diese wieder an andere verlieh. Deutschland war von Hause aus eine freie Nation und hatte nicht wie Frankreich den Mittelpunkt einer erobernden Familie; es bestand aus mehreren selbständigen Ländern und blieb ein Wahlreich. Aber weil es keinen festen Mittelpunkt hatte, zerfiel es um so leichter. Die Fürsten ließen sich das Recht nicht nehmen, ihr Oberhaupt selbst zu wählen; bei jeder neuen Wahl machten sie neue einschränkende Bedingungen, so daß die kaiserliche Macht zum leeren Schatten herabsank.

In Italien war dasselbe Verhältnis; die deutschen Kaiser

hatten Ansprüche darauf, ihre Gewalt ging aber nur so weit, als sie sich durch unmittelbare Kriegsmacht verschafften, und als die italienischen Städte und der Adel in der Unterwerfung einen eigenen Nutzen sahen. Italien war wie Deutschland in viele größere und kleinere Herzogtümer, Grafschaften, Bistümer und Herrschaften geteilt. Der Papst vermochte äußerst wenig, weder im Norden noch im Süden, der lange Zeit zwischen Langobarden und Griechen geteilt war, bis späterhin beide von den Normannen unterworfen wurden. Alles Recht verschwand so vor der partikulären Macht; denn Gleichheit der Rechte, Vernünftigkeit der Gesetze, wo das Ganze, der Staat Zweck ist, war nicht vorhanden.

Die römischen Kaiser, die den Mittelpunkt der Einheit vorstellen sollten, sind fürs erste versucht, ihre Herrschaft in Italien geltend zu machen. Die Ottonen besonders haben den Gedanken der Fortsetzung des altrömischen Kaisertums mit zähem Nachdruck aufgenommen, einen so unglücklichen und schimpflichen Ausgang es auch gehabt hatte. Sie haben die deutschen Fürsten immer aufs neue zum Römerzuge aufgefordert, wobei sie dann oft von diesen verlassen wurden und schimpflich wieder abziehen mußten. Ebensolche Täuschung haben die Italiener erfahren, die vom deutschen Kaiser Rettung von der Pöbelherrschaft in den Städten oder von der allgemeinen Gewalttätigkeit des Adels hofften. Sehr häufig sind die Kaiser von den Italienern selbst zu einem Römerzuge aufgefordert worden; dann aber ließen dieselben italienischen Fürsten, die den Kaiser herbeigerufen und ihm Hilfe zugesagt hatten, ihn wieder im Stich: hatte er mit seinem Heereszuge mühsam die Alpen überschritten, dann sind hinterher seine Mannen nicht einmal in die italienischen Städte aufgenommen worden. Oft ist auch sein Gefolge in Italien wegen Unmäßigkeit bis auf den letzten Mann gestorben. Übrigens hat sich Italien auch eine falsche Vorstellung von der Hilfe der Kaiser gemacht, und wenn diese sich nicht zu Mitteln für ihre Raub- und Parteisucht hergeben wollten, dann erhoben die, welche vorher Rettung für das Vaterland erwartet hatten, bittere Klagen, daß ihre schönen Länder von Barbaren verwüstet, ihre gebildeten Sitten mit Füßen getreten würden, und daß auch Recht und Freiheit, nachdem der Kaiser sie verraten, zugrunde gehen müßten. So haben

sie den treulos verlassen und auf jede Weise wieder loszuwerden versucht, den sie vorher zu Hilfe gerufen hatten. Anderseits haben auch rechtschaffene italienische Patrioten sich über die Kaiser beklagt. Rührend und tief sind besonders die Klagen und Vorwürfe, die Dante den Kaisern macht.

Die andere Beziehung zu Italien, die zugleich mit der ersten vornehmlich von den großen Schwaben, den Hohenstaufen, durchgekämpft wurde, war das Bestreben, die selbständig gewordene weltliche Macht der Kirche wieder unter den Staat zu bringen. Auch der päpstliche Stuhl war eine weltliche Macht und Herrschaft, und der Kaiser hatte den noch höheren Anspruch auf die Wahl und Einsetzung des Papstes in die weltliche Herrschaft. Diese Rechte des Staates waren es, um welche die Kaiser kämpften. Aber der weltlichen Macht, die sie bekämpften, waren sie zugleich als geistlicher unterworfen, und so war der Kampf ein ewiger Widerspruch. Widersprechend wie die Handlungen, in denen die Aussöhnung beständig mit den wieder erneuten Feindseligkeiten wechselte, waren auch die Mittel des Kampfes. Denn die Macht, mit der die Kaiser ihren Feind bekämpften, die Fürsten waren in sich selbst entzweit, als zugleich dem Kaiser und seinem Feinde dienstbar und mit den höchsten Banden untertan. Die Fürsten hatten zu ihrem Hauptinteresse eben dieselbe Anmaßung der Unabhängigkeit vom Staate und standen zwar dem Kaiser bei, solange es sich um die leere Ehre der kaiserlichen Würde oder um ganz besondere Angelegenheiten, etwa gegen die Städte, handelte, verließen ihn aber, wenn es ernstlich um die Autorität des Kaisers gegen die weltliche Macht der Geistlichen oder die anderer Fürsten zu tun war. Der Investiturstreit zwischen den Kaisern und den Päpsten wurde am Ende im Jahre 1122 von Heinrich V. und dem Papste Calixtus II. so ausgeglichen, daß der Kaiser mit dem Zepter, der Papst aber mit Ring und Stab belehnen sollte: erst sollten die Wahlen der Bischöfe durch die Kapitel in Gegenwart des Kaisers oder kaiserlicher Kommissarien geschehen, alsdann sollte der Kaiser den Bischof als weltlichen Lehnsträger mit den Temporalien belehnen; die geistliche Belehnung aber blieb dem Papste vorbehalten. So ist die letzte Ent-

scheidung in diesem zum Teil fürchterlichen Kampfe im ganzen formell gerecht ausgefallen. Sachlich aber war das Ergebnis dies, daß dann das, was dem Kaiser vorbehalten blieb, nicht mehr der Mühe wert schien, erlangt zu werden. Die Macht der Kirche aber ist während dieses Kampfes ungeschwächt geblieben, und sein Resultat ist, daß die Kirche sich ebenso zur Herrin aller Lebensverhältnisse wie aller Wissenschaften und Künste macht, so daß keine Stunde des Tages vergeht, wo sich der Mensch nicht in geistlichem Dienste befände.

3. Die Kirche.

Die dritte Reaktion, deren wir oben Erwähnung taten, war die vom Element der Allgemeinheit aus gegen die in Partikularität gesplitterte Wirklichkeit. Diese Reaktion kam von unten herauf aus dem partikularen Besitze selbst und wurde dann hauptsächlich durch die Kirche aufgestellt. Die Bestimmung dieser Periode ist, daß die reale Herrschaft des neuen Prinzips eine ideelle, daß die christliche Idee in die Herzen eingebildet werde. Darum ist das Mittelalter vorzugsweise die Zeit des Christentums und der Kirche. Das Christentum, wie es die Germanen früher angenommen hatten, war etwas Oberflächliches gewesen; die Sachsen sind von Karl dem Großen zur Annahme des Christentums gezwungen worden, wie früher die Burgunder und andere deutsche Stämme. Unter solchen Umständen war die Predigt des Evangeliums noch oberflächlich geblieben, sowohl nach der subjektiven Seite der Verinnerlichung im Gemüte, wie nach der objektiven der Durchbildung in der Wirklichkeit; überall zeigt sich die Reaktion der wilden ungebändigten Natur. Dadurch, daß die Hierarchie in die Verhältnisse allgemein regelnd eingriff, zeigt das 11. Jahrhundert zwar einen festern systematischen Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft; Künste und Gewerbe gedeihen und blühen auf. Gleichzeitig aber bemächtigt sich der Menschen eine Unruhe, die der vorherigen stumpfen Ruhe entgegensteht und sich nach vielen Seiten hin auszudehnen strebt. Die germanischen Völker sind zu dem Widerspruch mit sich selbst gekommen, der große, aber auch fürchterliche Erscheinungen hervorbringt. Fröm-

migkeit und Gewalttätigkeit, Würde und Gemeinheit, Skrupulosität und Leichtsinn, — alles schlägt ineinander über und wechselt miteinander ab, einerseits Wut der Leidenschaft, anderseits Zerknirschung. Es ist durch die Welt gleichsam ein allgemeines Gefühl der Nichtigkeit ihres Zustandes gegangen. In dem Zustande vollkommener Vereinzelung, wo durchaus nur die Gewalt des Machthabers galt, haben die Menschen zu keiner Ruhe kommen können, und gleichsam ein böses Gewissen hat die Christenheit durchschauert. Im 11. Jahrhundert verbreitete sich allgemein durch ganz Europa die Furcht vor dem herannahenden jüngsten Gericht und der Glaube an den nahen Untergang der Welt. Das innerliche Grauen trieb die Menschen zu den widersinnigsten Handlungen. Einige haben ihr ganzes Besitztum der Kirche geschenkt und ihr Leben in beständiger Buße hingebracht, die meisten haben sich der Schwelgerei ergeben und ihr Besitztum verpraßt. Die Kirche allein gewann dabei an Reichtum durch Schenkungen und Vermächtnisse. Nicht minder rafften um diese Zeit fürchterliche Hungersnöte die Menschen dahin: auf den Märkten wurde öffentlich Menschenfleisch verkauft. In diesem Zustande war nichts als Rechtlosigkeit, viehische Begierde, roheste Willkür, Trug und List bei den Menschen anzutreffen. Am greulichsten sah es in Italien aus, dem Mittelpunkte des Christentums. Jede Tugend war dieser Zeit fremd, und so hatte virtus seine eigentümliche Bedeutung verloren: es hieß im Gebrauch nichts anderes als Gewalt, Zwang, zuweilen sogar Notzucht. In gleicher Verdorbenheit befand sich die Geistlichkeit, ihre eigenen Vögte hatten sich zu Herren auf den geistlichen Gütern gemacht und hausten daselbst nach ihrem Belieben, indem sie den Mönchen und Geistlichen nur einen sparsamen Unterhalt zukommen ließen. Klöster, die keine Vögte annehmen wollten, wurden dazu gezwungen, indem die benachbarten Herren sich selbst oder ihre Söhne zu Vögten machen ließen. Nur Bischöfe und Äbte erhielten sich im Besitz, indem sie sich teils durch eigene Macht zu schützen wußten, teils durch ihren Anhang, da sie meist aus adeligen Familien waren.

Die Entwickelung ist nun die, daß sich das Christentum zu dem regierenden Prinzip macht. Dabei wird es dann freilich sehr weltlich, entgegen dem Ausspruche Christi: mein Reich ist

nicht von dieser Welt. Zugleich muß es sich dabei von der Weltlichkeit und die Welt sich von der Kirche trennen; die Welt aber muß während dieses Prozesses in ihren Elementen geistig, d. h. vernünftig werden. Das Letzte ist, daß beide Seiten sich für sich gestalten; die geistige Kirche muß sich rein als geistige Macht ausbilden und dadurch sich selbst wahr machen. Wenn dann jedes für sich ist, die Weltlichkeit vernünftig und die Kirche geistig, ist wahrhafte Einigkeit zwischen beiden möglich.

Im Mittelalter hat die Kirche die Herrschaft. Man darf dies einerseits nicht zu gering, anderseits aber auch nicht zu hoch anschlagen. Denn die dadurch hergestellte Einigkeit ist noch nicht die wahrhafte. Diese wird erst vollbracht, wenn an Stelle dieses realen Reiches der Kirche sich das geistige Reich bildet und der Geist sich frei in die Tiefe der Wahrheit taucht. Man kann von der Kirche Vergehen, Laster, Verbrechen aufzählen; aber das ist das Zufällige. Ihr Inhalt ist die Lehre des Christentums und ihr Werk die ununterbrochene Ausstellung der geistigen Schätze. Wir bemerken in der Christenheit das Bedürfnis, sich ein Letztes, Volles zu geben, und dies Bedürfnis weist auf den Mangel hin, den die Christenheit damals empfand und dem die Kirche abhelfen sollte. Wir müssen deshalb auf die Natur der christlichen Kirche zurückgehen und die eigentümliche Form betrachten, wie ihre Bildung in jener Zeit sich ausgestaltet hat. Diese eigentümliche Form gehört der Seite an, mit der die christliche Religion jedesmal in der Gegenwart des Selbstbewußtseins einen Fuß hat. Der objektive Inhalt ist dauernd durch die alten Kirchenordnungen festgesetzt worden; daran hat weder die alte scholastische Philosophie etwas ändern können, noch kann die Philosophie unserer Zeit etwas dazu tun. Aber das göttliche Wesen ist für den Menschen nicht ein Jenseits, sondern die Einheit mit ihm ist die Grundbestimmung, daß es für den Menschen erschienen und gegenwärtig ist. Diese Seite ist das Bedürfnis der unendlichen Form.

Das Prinzip, das von der Kirche vertreten wird, ist die Versöhnung, die Liebe. Gott ist hier als der dreieinige offenbar; er ist in sich tätig als der Unterscheidende. Das von ihm Unterschiedene aber ist er selbst, ist sein Ebenbild, der Sohn,

und Gott weiß, daß dieses Andere er selbst ist; er ist selig in ihm. Diese Idee der Geistigkeit Gottes ist durch das Christentum dem Menschen zum Bewußtsein gekommen. In dem Leben Gottes ist der Mensch mit hinein verflochten, die Einheit mit Gott ist ihm vorgeschrieben. Der Mensch wird erst als geistiges Wesen wirklich, wenn er seine Natürlichkeit überwindet. Diese Überwindung wird nur durch die Voraussetzung möglich, daß die menschliche und göttliche Natur an und für sich eins seien, und daß der Mensch, insofern er Geist ist, auch die Wesentlichkeit und Substantialität hat, die dem Begriffe Gottes angehört. In Christo ist dem Menschen das Bewußtsein dieser Vereinigung gegeben worden. Die Hauptsache nun ist, daß der Mensch dieses Bewußtsein ergreife, und daß es beständig in ihm geweckt werde.

Die christliche Lehre hat an ihr selbst die Seite, daß die göttliche Natur gewußt wird als nicht auf irgendeine Weise ein Jenseits, sondern in der Einheit mit der menschlichen Natur in der Gegenwart zu sein. Christus ist erschienen, und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur liegt darin, daß er als Dieser bestimmt ist. Aber diese Gegenwart hat zugleich nur als Gegenwart des Geistigen zu sein. So unmittelbar natürlich wie bei den Parsen als Licht hat in der Kirche das Göttliche nicht sein können. Gott hat hier auch nicht als Dalai Lama verehrt werden können; denn für die Kirche ist der erscheinende Gott ein Zeitliches gewesen und darum ein Vergangenes. In der indischen Religion ist Gott nur Substanz, die einmal auf diese, dann auf jene einzelne Weise existiert. Der Mensch aber als unendlich für sich ist ausschließend gegen jede andere Einzelheit. Also ist der einzelne Mensch schlechthin für sich, und ein solches, das nicht Modus der Erscheinung Gottes sein kann. Deshalb kann auch Christus nicht als natürlicher Dieser immer gegenwärtig sein; als dieser Mensch ist er entrückt worden, sein zeitliches Dasein ist vergangen im nur vorgestellten, und er selbst ist nur die einzelne Erscheinung. Darum ist zwar der Papst das Haupt der Christenheit und wird als Vikarius Christi verehrt; aber so hoch er auch gestellt wird, ist er doch Knecht der Knechte Gottes, und so als Dieser ein sich erniedrigender. Der Mensch als dieser ist sinnlich, äußerlich, natürlich, und das bloß Natürliche ist in der christlichen

Religion ganz tief gestellt. Zugleich aber ist er unsterbliche Seele, absolutes Atom und also auch für sich mit Ausschließung aller anderen. Während im Dalai Lama der Mensch überhaupt als Dieser verehrt wird, ist es im Christentum ganz anders. Das Haupt der Christenheit ist immer wieder ein anderes, und der wirkliche Gott ist nicht als einzelner Mensch, sondern als die Hostie, die vom Priester konsekriert ist, in der Kirche gegenwärtig. Nachdem nämlich die Kirche sich in sich vollbracht hat und zur Herrschaft in der Welt gekommen ist, tritt die letzte Spitze ihres Prinzips hervor in dem Hinaustreiben zu dem Wunder der Gegenwart, daß Gott geistig und doch als Ding gegenwärtig sei; um diesen Punkt dreht sich das Ganze.

In Christo treten zwei Vorstellungen uns entgegen, Christus als Mensch und Christus als reiner Geist. Beides stellt die Kirche dem Menschen vor und sagt ihm, was er in Hinsicht des Kultus zu tun hat, damit er dieser Vereinigung teilhaftig werde. Den Mittelpunkt dieses Kultus bildet die Geschichte der Versöhnung, dargestellt in der Messe. In der Messe ist das Leiden und Sterben Christi zum dauernden Vorgange gemacht; sein Opfer ist nicht nur einmal geschehen, sondern als Leben, Leiden und Tod Gottes immer, also — zeitlich angeschaut — alle Tage. Es ist platt und irreligiös, Leben, Leiden und Tod Christi bloß historisch als eine Begebenheit zu nehmen. Es ist der wirkliche Gott, der sich opfert; und dies Opfer geschieht in der Gemeinde immer, und zwar als wirkliches Opfer, bei dem die Gemeinde mithandelnd ist und Christus in den Menschen wieder aufersteht. Indem dies der Sinn des Abendmahls und der Messe ist, gibt es hier nicht bloß einen vorgestellten Gott wie in der reformierten Lehre, einen psychologischen Christus, der in der Ferne steht und von dem das Gemüt sich allerhand psychologische Gefühle hervorbringen läßt, — wenn es nämlich will; denn es ist Herr darüber, und es ist so ein Fatum, ob dieser vorgestellte Christus in den Gemütern Wirkungen hervorbringt oder nicht. In der Kirche ist dies ein anderes, denn da ist Gott ein Gegenwärtiges.

Auf diese Weise wird aber nicht nur die ewige Wahrheit dem Geiste gegenwärtig gemacht, sondern auch das Sinnliche tritt hervor. Dieses Sinnliche ist in der

Hostie gegeben, in dem sinnlichen Dinge, das als solches verehrt wird. In der Hostie wird Christus als gegenwärtig dargestellt; das Stückchen Brot, durch den Priester geweiht, ist der gegenwärtige Gott, der zur Anschauung kommt und ewig geopfert wird. Es ist darin das Richtige erkannt, daß das Opfer Christi ein wirkliches und ewiges Geschehen ist, insofern Christus nicht bloß sinnliches und einzelnes, sondern ganz allgemeines, d. h. göttliches Individuum ist. So ist gegen die Konsekration an sich nichts zu sagen: es ist der Geist der Kirche, der zur unmittelbaren Gewißheit heraustritt, sich zu dieser sinnlichen Gegenwart und dadurch als ein Dieses mitteilbar macht; aber das Verkehrte ist, daß das sinnliche Moment für sich isoliert wird und die Verehrung der Hostie, auch insofern sie nicht genossen wird, bleibt, daß sie als dies Ding, insofern es draußen auf dem Altare steht, als Gott angebetet werden soll, daß also die Gegenwart Christi nicht wesentlich in die Vorstellung und den Geist gesetzt wird. Mit Recht ging die lutherische Reformation besonders gegen diese Lehre. In der lutherischen Religion geschieht die Konsekration nur durch das Geistige, nur durch den Glauben. Luther stellte den großen Satz auf, daß die Hostie nur für den Glauben etwas sei und Christus nur empfangen werde im Glauben an ihn; außerdem sei die Hostie nur ein äußerliches Ding, das keinen größeren Wert habe als jedes andere. Der Katholik aber fällt vor der Hostie nieder, und so ist das Äußerliche zu einem Heiligen gemacht.

In der katholischen Kirche ist so das Äußerliche das Bestimmende und bringt in das Gebiet der absoluten Freiheit all das Geistlose und Unfreie, dem wir im Katholizismus auf Schritt und Tritt begegnen. Denn dieses Moment der Äußerlichkeit ist nun auch in allen andern Sachen sichtbar. Die Kirche hätte sich ja mit der sinnlichen Gegenwart Gottes in der Hostie begnügen können; wenn aber einmal zugegeben ist, daß Gott in äußerlicher Gegenwart ist, so wird zugleich dieses Äußerliche zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit, denn das Bedürfnis dieser Gegenwart ist unendlich. Es wird also in der Kirche ein Reichtum von Ereignissen sein, daß Christus da und dort diesem und jenem erschienen ist, noch mehr aber seine göttliche Mutter, die als dem Menschen näher stehend selbst wieder eine Vermittlerin zwischen dem Vermittler und

dem Menschen ist (die wundertätigen Marienbilder sind in ihrer Art Hostien, indem sie eine gnädige und günstige Gegenwart Gottes gewähren). Allerorten werden also in höher begnadeten Erscheinungen, Bluteindrücken von Christus usf. sich Vergegenwärtigungen des Himmlischen begeben, und das Göttliche wird in Wundern sich auf einzelne Weise ereignen. Die Kirche ist daher in diesen Zeiten eine Welt voll Wunder, und für die andächtige, fromme Gemeinde hat das natürliche Dasein keine letzte Gewißheit mehr. Sie findet keine Befriedigung an dem bloß äußerlichen Dasein, an dem verständigen, notwendigen Zusammenhange der Natur, sondern am einzelnen Gegenstande. So ist die absolute Gewißheit gegen das natürliche Dasein gekehrt, und das Göttliche stellt sich ihr nicht in allgemeiner Weise als Gesetz und Natur des Geistes vor; sondern das Einzelne ist in eine besondere Weise des Göttlichen verkehrt. Dies ist die Weise, wie sich die Kirche in sich selbst vollendet, daß in ihr das Göttliche als Dieses erscheint.

Das Heilige als Ding hat den Charakter der Äußerlichkeit, und insofern ist es fähig, in Besitz genommen zu werden von einem anderen gegen mich; es kann sich in fremder Hand befinden, weil der Prozeß nicht im Geiste vorgeht, sondern durch die Dingheit selbst vermittelt wird. Das höchste Gut des Menschen ist in andern Händen. Hier tritt nun sogleich eine Trennung ein zwischen solchen, die dieses besitzen, und solchen, die es von andern zu empfangen haben, zwischen der Geistlichkeit und den Laien. Die Laien sind dem Göttlichen fremd. Dies ist die absolute Entzweiung, in der die Kirche im Mittelalter befangen war; sie ist daraus entstanden, daß das Heilige als Äußerliches gewußt wurde. Die Geistlichkeit stellte gewisse Bedingungen auf, unter denen die Laien des Heiligen teilhaftig werden könnten. Das Wissen, die Erkenntnis der Lehre ist etwas, dessen der Geist unfähig ist; sie ist allein im Besitz eines Standes, der das Wahre zu bestimmen hat, und zwar der Geistlichen. Die Lehre soll nicht das Zeugnis des Geistes haben, sondern in blindem Glauben angenommen werden. Die ganze Entwickelung der Lehre, die Einsicht, die Wissenschaft des Göttlichen ist durchaus im Besitze der Kirche; sie hat zu bestimmen, und die Laien haben nur schlechtweg

zu glauben: der Gehorsam ist ihre Pflicht, der Gehorsam des Glaubens, ohne eigene Einsicht. Dies Verhältnis hat den Glauben zu einer Sache des äußerlichen Rechts gemacht und ist fortgegangen bis zum Zwang des Glaubens, bis zur Inquisition und zum Scheiterhaufen. — Nur die Geistlichen sind die Lehrenden und Wissenden; aber auch dieses hängt an Äußerlichkeiten: sie kommen durch Handauflegung in den Besitz des Wissens usf., wenn sie auch sonst unwissende, rohe und schlechte Menschen sind. Das widerspricht dem Geiste der Religion. Der wahrhafte Geist existiert im Menschen, ist sein Geist, und die Gewißheit dieser Identität mit dem Absoluten gibt sich das Individuum im Kultus, während die Kirche nur das Verhältnis einer Lehrerin und Anordnerin dieses Kultus einnimmt. Aber hier ist vielmehr der geistliche Stand, wie die Brahminen bei den Indern, im Besitze der Wahrheit, zwar nicht durch Geburt, sondern durch Erkenntnis, Lehren, Übung, aber so, daß dies allein nicht hinreichend ist, sondern daß nur eine äußerliche Weise, ein geistloser Besitztitel, den Besitz erst wirklich konstituiert. Diese äußerliche Weise ist die Priesterweihe, so daß die Konsekration wesentlich als sinnlich am Individuum haftet, sein Inneres mag beschaffen sein, wie es will, — irreligiös, unmoralisch, unwissend in jeder Rücksicht. Die äußerliche Weise der Bekräftigung entsteht durch Mirakel, nicht durch das Zeugnis des Geistes.

Wie die Laien so von der Wahrheit abgeschnitten sind, so sind sie es von allem Heiligen. Denn da der Klerus überhaupt das Vermittelnde zwischen den Menschen und zwischen Christus und Gott ist, so kann sich auch der Laie nicht unmittelbar zu demselben in seinen Gebeten wenden, sondern nur durch Mittelspersonen, durch versöhnende Menschen, Verstorbene, Vollendete, — die Heiligen. Der Mensch ist zu niedrig, um in einer direkten Beziehung zu Gott zu stehen, und wenn er sich an diesen wendet, so bedarf er einer Mittelsperson, eines Heiligen. Insofern wird die an sich seiende Einheit des Göttlichen und Menschlichen geleugnet, indem der Mensch als solcher für unfähig erklärt wird, das Göttliche zu erkennen und sich demselben zu nähern. So kam die Verehrung der Heiligen auf, und zugleich die Unmasse von Fabeln und Lügen, die Heiligen und ihre Geschichte be-

treffend. Im Morgenlande war schon früh der Bilderdienst herrschend gewesen und hatte sich nach langen Streitigkeiten behauptet; das Bild, das Gemälde gehört noch mehr der Vorstellung an, aber die rohere abendländische Natur verlangte etwas Unmittelbareres für die Anschauung, und so entstand der Reliquiendienst. Eine förmliche Auferstehung der Toten erfolgte in den Zeiten des Mittelalters, jeder fromme Christ wollte im Besitze solcher heiligen irdischen Überreste sein, die auch ein sinnlich Gegenwärtiges enthalten, das geistig sein soll. Der Hauptgegenstand der Verehrung unter den Heiligen war die Mutter Maria. Sie ist allerdings das schöne Bild der reinen Liebe, der Mutterliebe; aber der Geist und das Denken ist noch höher, und über dem Bilde ging die Anbetung Gottes im Geiste verloren, und selbst Christus ist auf die Seite gestellt worden. Das Vermittelnde zwischen Gott und dem Menschen ist also als etwas Äußerliches aufgefaßt und gehalten worden: damit wurde durch die Verkehrung des Prinzips der Freiheit die absolute Unfreiheit zum Gesetze.

Bei dieser Trennung, in der sich der Mensch vom Guten befindet, wird nicht auf eine Änderung des Herzens als solche gedrungen, was voraussetzte, daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Menschen befindlich wäre. Das Böse ist das Natürliche, und dieses wird auch auf äußerliche Weise vorgestellt, wo es sich um seine Strafe und Pein handelt. Die Schrecken der Hölle, diese Imagination von Qualen, werden mit den furchtbarsten Farben dem Menschen gegenübergestellt, auf daß er ihnen, nicht etwa durch Besserung, sondern vielmehr durch ein Äußerliches, die Gnadenmittel, entgehen solle. Diese jedoch sind dem Laien unbekannt; ein anderer, der Beichtvater, muß sie ihnen an die Hand geben. Das Böse nämlich sondert sich an den Menschen, und es entsteht die Frage, ob dieses oder jenes gut oder böse sei. Die Erkenntnis hierüber haben aber die Laien nicht, sondern die Wissenden, die es ihnen in der Beichte sagen. Auch dies ist etwas Äußerliches. Das Individuum hat zu beichten, muß die ganze Partikularität seines Tuns vor der Ansicht des Beichtvaters ausbreiten und erfährt dann, wie es sich zu verhalten habe, um von den verdienten Qualen befreit zu werden. Die Mittel, zum Guten zu kommen, sind ebenso äußerlicher Natur

und liegen in den Händen anderer. Nicht durch seine eigene Besserung, sondern durch äußerliche Handlungen, opera operata, gelangt der Mensch dazu, Handlungen nicht des guten Willens, sondern die auf Befehl der Diener der Kirche verrichtet werden. Es gehören dahin das Messehören und -lesenlassen, das Büßungen anstellen, das Gebete verrichten, besonders das Paternosterbeten, das Pilgern, das Verschenken von Gütern an die Armen und vorzüglich an die Kirche, Handlungen, die geistlos sind, den Geist stumpf machen, und die nicht allein das an sich tragen, daß sie äußerlich verrichtet werden, sondern man kann sie noch dazu von anderen verrichten lassen. Das geht so weit, daß man sich die Teilnahme an den Verdiensten der Heiligen erkauft, mit denen wie mit einer Ware gehandelt wird, und also von dem Überfluß der guten Handlungen, welche den Heiligen zugeschrieben werden, das Heil erlangt, das diese mit sich bringen. So hat die Kirche die Stelle des Gewissens vertreten und die Individuen wie Kinder geleitet. Das Gutwerden der Individuen ist in die Hand eines bestimmten Standes gelegt, der dadurch eine Hierarchie bildet. Und dieser Charakter der Äußerlichkeit ist der eigentümliche Charakter dieser Kirche und ihrer Hierarchie, durch den das Geistigste, das Freieste zum Knechtischsten wird. Das geistige und das geistliche Reich sind sehr verschiedene Dinge. Dieses ist ein Reich der Knechtschaft des Geistes. Es ist so eine vollkommene Verrückung alles dessen, was als gut und sittlich in der christlichen Kirche anerkannt wird, geschehen; nur äußerliche Forderungen werden an den Menschen gemacht, und diesen wird auf äußerliche Weise genügt. Das Verhältnis der absoluten Unfreiheit ist so in das Prinzip der Freiheit selbst hineingebracht.

Mit dieser Verkehrung hängt die absolute Trennung des geistigen und weltlichen Prinzips überhaupt zusammen. — Es gibt zwei göttliche Reiche, das intellektuelle in Gemüt und Erkenntnis und das sittliche, dessen Stoff und Boden die weltliche Existenz ist. Die Wissenschaft ist es allein, die das Reich Gottes und die sittliche Welt als eine Idee fassen kann und erkennt, daß die Zeit darauf hingearbeitet hat, diese Einheit auszuführen. Die Frömmigkeit aber als solche hat es nicht mit dem weltlichen Dasein zu tun; sie tritt darin wohl in der Weise der Barmherzigkeit auf, aber diese ist

noch nicht rechtlich sittliche Weise, noch nicht Freiheit. Die Frömmigkeit ist außer der Geschichte und ohne Geschichte; denn die Geschichte ist vielmehr das Reich des in seiner subjektiven Freiheit sich gegenwärtigen Geistes, als sittliches Reich des Staates. Im Mittelalter nun ist nicht diese Verwirklichung des Göttlichen vorhanden, sondern der Gegensatz bleibt unausgeglichen. Das Sittliche ist als ein Nichtiges aufgestellt worden, und zwar in seinen wahrhaften drei Hauptpunkten.

Das erste Prinzip der Sittlichkeit ist die natürliche oder die Sittlichkeit in der Ehe, die auf der Liebe und der Empfindung beruht. Im Mittelalter wird dieses Prinzip, das in der abstrakten Form der Frömmigkeit nicht so ausgebildet auftritt, verinnerlicht durch die Wärme der Empfindung, durch die Liebe. Dadurch, daß sich das eine Geschlecht nur in dem anderen verwirklicht sah, ist dies natürliche Prinzip auch ein geistiges und religiöses geworden, und so ist es allerdings auch von der Kirche angesehen und sogar als ein Sakrament anerkannt worden. Es ist sittlich, in der Ehe zu leben; aber nicht in der Ehe zu leben ist nicht unsittlich, weil sie zugleich ein natürliches Prinzip ist. Deshalb nun wurde von der Kirche die Ehelosigkeit für das Heiligere erklärt und der Zölibat verherrlicht. Die Ehe wurde dadurch degradiert; sie ist aber das Vorzüglichere, das eigentlich Sittliche und daher auch religiöser als der Zölibat. Man muß nicht sagen, daß dieser gegen die Natur sei, wohl aber gegen die Sittlichkeit.

Das zweite sittliche Prinzip ist das, was wir Rechtschaffenheit überhaupt nennen, daß der Mensch als solcher ein Recht habe, daß er selbständig durch seinen besonderen Verstand und seine eigene Arbeit seinen Unterhalt erwerbe. In solcher Tätigkeit, in der Arbeit des Menschen für seine Subsistenz liegt seine Ehre, daß er mit Rücksicht auf seine Bedürfnisse nur von seinem Fleiße, seinem Betragen und seinem Verstande abhänge und das, was er erwirbt, auch genieße. Daß er es genieße, ist sittlich; denn soweit er genießt, ziehen wieder andere ihre Subsistenz daraus, die hierdurch insofern auch selbst tätig sind. Diesem Prinzip der Tätigkeit, Industrie, Bürgerlichkeit, steht aber das Prinzip der Kirche gegenüber, in der es für verdienstlich galt, die Armut zu wählen und

das Seinige nicht zu genießen, sondern es den Armen zu schenken. Dadurch, daß die Armut, die Trägheit und Untätigkeit höher gestellt wurde als die bürgerliche Rechtschaffenheit, wurde das Unsittliche zum Heiligen geweiht.

Das dritte Prinzip der Sittlichkeit ist die Freiheit des Individuums, die darin besteht, daß der Gehorsam auf das Sittliche und Vernünftige gerichtet sei, als der Gehorsam gegen die Gesetze, die ich als die rechten weiß, nicht aber der blinde und unbedingte, der nicht weiß, was er tut, und ohne Bewußtsein und Kenntnis in seinem Handeln herumtappt. Diesen blinden Gehorsam aber forderte die Kirche gerade; er galt als der Gott wohlgefälligste, wodurch also die Obedienz der Unfreiheit, welche die Willkür der Kirche auferlegt, über den wahren Gehorsam der Freiheit gesetzt ist.

Also sind die drei Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams gerade das Umgekehrte dessen, was sie sein sollten, und in ihnen ist alle Sittlichkeit degradiert worden. Die Aufgabe des Mittelalters aber war nun, jene drei Prinzipien der wahren Sittlichkeit zu verwirklichen, und so trug die Kirche den Widerspruch gegen ihre eigene Bestimmung in sich. Die Kirche war keine geistige Gewalt mehr, sondern eine geistliche, und die Weltlichkeit hatte zu ihr ein geistloses, willenloses und einsichtsloses Verhältnis. Als Folge davon erblicken wir überall Lasterhaftigkeit, Gewissenlosigkeit, Schamlosigkeit, eine Zerrissenheit, deren weitläufiges Bild die ganze Geschichte der Zeit gibt.

Nach dem Gesagten zeigt sich uns die Kirche des Mittelalters als ein vielfacher Widerspruch in sich. Zuerst ist es der Widerspruch im Selbstbewußtsein. Der subjektive Geist nämlich, wenn auch vom Absoluten zeugend, ist dennoch auch zugleich endlicher und existierender Geist, als Intelligenz und Wille. Seine Endlichkeit beginnt damit, in diesen Unterschied herauszutreten, und hier fängt zugleich der Widerspruch und das Erscheinen der Entfremdung an; denn die Intelligenz und der Wille sind nicht von der Wahrheit durchdrungen, die für sie ein Gegebenes ist. Diese Äußerlichkeit des absoluten Inhalts bestimmt sich für das Bewußtsein so, daß er als sinnliches, äußerliches Ding, als gemeine äußerliche Existenz vorkommt und doch auch so als Absolutes gelten soll; diese absolute Zumutung wird dem Geiste hier

gemacht. Die andere Form des Widerspruchs betrifft das Verhältnis in der Kirche als solcher, wo nicht der Geist und der Glaube, sondern ein einzelner Stand, der auf äußerliche Weise geweiht wird, die Herrschaft über die Gewissen übt. Die dritte Art des Widerspruchs ist die Kirche, insofern sie als eine äußerliche Existenz Besitztümer und ein ungeheures Vermögen erhielt, was, da sie eigentlich den Reichtum verachtet oder verachten soll, eine Lüge ist. Hier entsteht äußerlich der Gegensatz zwischen der Kirche und dem Staate. Das Weltliche steht zwar im Verhältnis der Unterwürfigkeit gegen das Geistliche; aber dieselben Leidenschaften, die im weltlichen Leben regieren, wirken auch in der christlichen Welt des Mittelalters. Die Kirche suchte sich gegen die Angriffe der Großen mit den Schrecken der Hölle zu sichern; oft gelang es, oft auch nicht. So suchten die Bischöfe sich nun auch durch äußere Gewalt zu schützen. Die Kirche hatte genau wie die weltlichen Herren ihre Leibeigenen, ihre Advokaten usf. Dabei aber hatte sie allerdings auch das höhere Prinzip der Geistigkeit in sich, und dies Geistige machte sich ebenso gegen die weltliche Herrschaft geltend, die damals noch keine Berechtigung in sich hatte, wie auch gegen die Gewalttätigkeit in der Kirche selbst. Interdikte, Bann u. dgl. brachten allmählich in die Verhältnisse der zerrissenen Welt einen ruhigeren Zustand.

4. Staat und Kirche.

Wir haben des weiteren die Einbildung des Christentums in das Weltliche, in die allgemeinen politischen und historischen Verhältnisse zu betrachten. Hierbei ist an das früher Gesagte zu erinnern, daß diese Einbildung eine doppelte Voraussetzung hat und sich in doppelter Weise vollzieht. Die germanischen Nationen haben sich verdoppelt, indem der eine Teil zu Hause in seinem einfachen Prinzip verharrte oder doch wie in England einfach blieb, auch wenn er mit fremden Elementen zusammenkam, während der andere Teil ein fremdes Naturell annahm. Die germanische Nation hat zwar dann auch in ihrem innersten Prinzip eine Gedoppeltheit er-

halten, hat aber auch von Hause aus in sich die Einheit gefunden, die ein Gedoppeltes in sich ertragen kann.

So fand die Kirche in den romanischen Ländern schon eine Trennung des Geistes vor, so daß sie sich der Weltlichkeit zwar gegenüberstellte, aber dabei in den bisher bestandenen Verhältnissen sich hielt. Das Prinzip des Zusammengehens war hier schon gefunden; daher fand kein Kampf zwischen der geistlichen und weltlichen Macht statt. Diese Vereinigung aber konnte nur oberflächlich sein, und wo die Anforderung tieferer Einheitlichkeit bestand, konnte kein so ruhiges Zusammengehen stattfinden. Das in sich Unterschiedene konnte nur durch Kampf dahin gelangen, daß es in späteren Tagen in einem höheren Vernünftigen versöhnt wurde. So herrscht in Deutschland zwischen beiden Mächten ein feindseliger Kampf, aus dem zunächst allerdings die Kirche siegreich hervorgeht, aber ohne daß diese Form der Einigung die letzte, höchste, konkrete sein konnte.

Die romanischen weltlichen Reiche waren durch Eroberung schon zu fester Staatseinheit, zu einer weltlichen Einheit gekommen, ehe noch Christentum und Kirche zu weltlicher Macht gediehen waren. Indem nun die Kirche sich als geistige Macht weiter ausbreitete, gelangte sie wohl zu Besitz und Reichtum aller Art, blieb aber in Rücksicht auf Herrschaft untergeordnet. Bei den Kriegen, die zu weltlichen Zwecken zwischen christlichen Staaten geführt wurden, konnte die geistliche Macht nicht vermittelnd auftreten. Erst später hat sie bei Kriegen gegen unchristliche Völker oder bei Kriegen, die wegen geistiger Momente und geistiger Zwecke im Namen der Religion auch gegen christliche Staaten geführt wurden, ihren Einfluß geltend gemacht.

Weder in Spanien noch in Frankreich findet eine Kollision des Weltlichen mit dem Geistlichen oder umgekehrt statt; Italien zerfällt leichtsinnig in sich ohne Bedürfnis und Sorge der Einheit und gegen das Geistliche unbekümmert, wie z. B. Florenz zehn Jahre lang im Bann lag. Demgegenüber sind Deutschlands Schicksale höchst eigentümlich. Es ist aus dem Reiche Karls des Großen herausgetreten und ist so lose in sich gewesen. Erst kurz vor Karl dem Großen war es christlich geworden; die weltliche Herrschaft hatte in ihm nicht für sich festen Fuß gefaßt, sondern entstand erst

zugleich mit dem Christentum. Zum Teil erlangte das Christentum auch die Macht, noch ehe eine feste weltliche Abhängigkeit bestand. Nachher nahm dann die Kirche zugleich mit den weltlichen Fürsten Besitz von Deutschland. In Frankreich waren die Bischöfe und Erzbischöfe zwar Räte der Fürsten und unabhängige Mitglieder der Reichsversammlungen; sie wurden aber nicht selber weltliche Fürsten. Dagegen in Deutschland waren die Bischöfe (z. B. die von Köln, Mainz, Münster, Osnabrück, in Sachsen und bei den Wenden und Slawen) als Herren ihrer Bistümer zugleich Inhaber einer weltlichen Autorität mit derselben Gewalt, die den weltlichen Fürsten zustand. Gerade durch diese Verbindung und den Schutz der geistlichen Macht wird das Privateigentum der geistlichen wie der weltlichen Herrschaften eine unüberwindliche Gewalt; es ist dadurch unmöglich, daß eine wirkliche Staatseinheit stattfinden konnte. Denn diese Mittelpunkte des geistlichen Besitzes konnten weder gewaltsam unterdrückt, noch durch Aussterben acquiriert werden.

Die Bistümer waren weltliche Territorien und somit auch zu Reichs- und Lehnsdiensten verpflichtet. Die Könige hatten die Bischöfe einzusetzen, und ihr Interesse erheischte es, daß diese Geistlichen ihnen zugetan seien. Wer ein Bistum wollte, hatte sich deshalb an den König zu wenden, und so wurde ein förmlicher Handel mit den Bistümern und Abteien getrieben. Wucherer, die dem Könige Geld vorgestreckt hatten, ließen sich dadurch entschädigen, und die schlechtesten Menschen kamen so in Besitz von geistlichen Stellen. Allerdings sollten die Geistlichen von der Gemeinde gewählt werden, und es gab immer mächtige Wahlberechtigte; aber diese zwang der König, seine Befehle anzuerkennen. Nicht besser ging es mit dem päpstlichen Stuhl; eine lange Reihe von Jahren hindurch besetzten ihn die Grafen von Tusculum bei Rom entweder mit Mitgliedern ihrer Familie oder mit solchen, an die sie ihn für teures Geld verkauft hatten. Dieser Zustand wurde am Ende so arg, daß sich ihm Weltliche sowohl wie Geistliche von energischem Charakter widersetzten. Kaiser Heinrich III. machte dem Streite der Faktionen ein Ende, indem er selbst römische Päpste ernannte, die er, wie sie auch vom römischen Adel gehaßt wurden, dennoch durch seine Autorität hinreichend unterstützte. Durch

Papst Nikolaus II. wurde bestimmt, daß die Päpste von den Kardinälen gewählt werden sollten; da diese aber zum Teil aus herrschenden Familien waren, so traten bei der Wahl immer noch ähnliche Zwistigkeiten der Faktionen ein. Gregor VII. (schon als Kardinal Hildebrand berühmt) suchte nun die Unabhängigkeit der Kirche in diesem grauenvollen Zustande besonders durch zwei Maßregeln zu sichern. Zuerst setzte er den Zölibat der Geistlichkeit durch. Schon von den frühesten Zeiten an hatte man nämlich dafürgehalten, daß es gut und angemessen wäre, wenn die Geistlichen nicht verheiratet seien. Doch melden die Geschichtschreiber und Chronisten, daß dieser Anforderung wenig Genüge geleistet wurde. Nikolaus II. hatte schon die verheirateten Geistlichen für eine neue Sekte erklärt; Gregor VII. aber vollendete mit seltener Energie diese Maßregel, indem er alle verheirateten Geistlichen und alle Laien, die bei diesen Messe hören würden, in den Bann tat. Auf diese Weise wurde die Geistlichkeit auf sich angewiesen und von der Sittlichkeit des Staates ausgeschlossen. — Die zweite Maßregel war gegen die Simonie gerichtet, nämlich gegen den Verkauf oder die willkürliche Besetzung der Bistümer oder des päpstlichen Stuhles selbst. Die geistlichen Stellen sollten fortan nur mit den sie verdienenden Geistlichen besetzt werden, eine Bestimmung, welche die Geistlichen in großen Streit mit den weltlichen Herrschaften bringen mußte. Es entstanden die heftigen Kämpfe um die Investitur. Die Bestimmungen des Wormser Edikts, durch das sie beigelegt wurden, sind in dieser Hinsicht noch bis auf unsere Zeiten gültig.

Diese zwei großen Maßregeln sind es, durch die Gregor die Kirche vom Zustande der Abhängigkeit und Gewalttätigkeit befreien wollte. Gregor machte aber noch weitere Anforderungen an die weltliche Macht: es sollten nämlich alle Benefizien nur durch die Ordination des kirchlichen Oberen dem Neueingesetzten zufallen, und nur der Papst sollte über das ungeheure Vermögen der Geistlichkeit zu disponieren haben. Die Kirche wollte als göttliche Macht die Herrschaft über die weltliche, von dem abstrakten Prinzipe ausgehend, daß das Göttliche höher stehe als das Weltliche. Der Kaiser mußte bei seiner Krönung, die nur dem Papste zukam, einen Eid leisten, daß er dem Papste und der Kirche immer

gehorsam sein wolle. Ganze Länder und Staaten wie Neapel, Portugal, England, Irland kamen in ein förmliches Vasallenverhältnis zum päpstlichen Stuhle.

Die Kirche erhielt so eine selbständige Stellung: die Bischöfe versammelten in den verschiedenen Ländern Synoden, und an diesen Zusammenberufungen hatte der Klerus einen fortdauernden Anhaltspunkt. Auf diese Weise kam die Kirche zum größten Einfluß in den weltlichen Angelegenheiten; sie maßte sich die Entscheidung über die Kronen der Fürsten an, machte die Vermittlerin zwischen den Mächten in Krieg und Frieden. Es stand auf der Schwebe, ob die Hierarchie das weltliche Regiment ganz in ihre Gewalt bekommen sollte. Die nähere Veranlassung, welche die Kirche zu dieser Einmischung in die weltlichen Angelegenheiten hatte, war die Ehe der Fürsten. Es kam nämlich oft vor, daß die Fürsten von ihren Gemahlinnen geschieden sein wollten, und dazu bedurften sie der Erlaubnis der Kirche. Diese nahm nun die Gelegenheit wahr, auf ihren sonstigen Forderungen zu bestehen, und so ging sie weiter und wußte ihren Einfluß auf alles auszudehnen. Bei der allgemeinen Unordnung wurde das Dazwischentreten der Autorität der Kirche als Bedürfnis gefühlt. Durch die Einführung des Gottesfriedens wurde die Unterbrechung der Fehden und der Privatrache wenigstens für gewisse Wochentage und Wochen erlangt, und die Kirche behauptete diesen Waffenstillstand mit allen ihren geistigen Mitteln des Bannes, des Interdikts und anderer Drohungen und Strafen.

Durch die weltlichen Besitzungen kam die Kirche ferner in ein ihr eigentlich fremdes Verhältnis zu den andern weltlichen Fürsten und Herren; sie bildete eine furchtbare weltliche Macht gegen dieselben und war zunächst so ein Mittelpunkt des Widerstandes gegen Gewalttätigkeit und Willkür. Insbesondere widerstand sie den Gewalttätigkeiten gegen die Stifter, die weltlichen Herrschaften der Bischöfe, und wenn die Vasallen der Gewalt und Willkür der Fürsten ihre Gewalt entgegensetzten, so wurden sie dabei vom Papste unterstützt. So aber setzte sie selbst nur gleiche Gewalt und Willkür entgegen und vermischte ihr weltliches Interesse mit dem Interesse der Kirche als geistlicher, d. h. göttlich substanzieller Macht. Die Dynasten und Völker haben das wohl zu unterscheiden gewußt und in der Einmischung der Kirche die

weltlichen Zwecke erkannt. Sie haben daher die Kirche unterstützt, insofern es ihr eigener Vorteil war, sonst aber den Bann und die geistlichen Mittel wenig gescheut. Am wenigsten wurde die Autorität der Päpste in Italien geachtet, und die Römer sind am schlechtesten mit ihnen umgegangen. Was so die Päpste an Land und Gütern und an direkter Herrschaft gewannen, verloren sie an Ansehen und Achtung.

Auf ähnliche Weise aber wie die Kirche ist auch der Staat des Mittelalters in Widersprüche verwickelt. Wir haben oben von einem Kaisertum gesprochen, das der Kirche zur Seite stehen und ihr weltlicher Arm sein soll. Aber diese anerkannte Macht hat den Widerspruch in sich, daß dieses Kaisertum eine leere Ehre ist, ohne Ernst für den Kaiser selbst oder die, welche durch ihn ihre ehrsüchtigen Zwecke erfüllen wollen; denn die Leidenschaft und Gewalt existieren für sich, ununterworfen durch jene bloß allgemein bleibende Vorstellung. Die Zersplitterung, die in Deutschland selbst die Macht des Kaisers zu einer leeren Vorstellung machte, ist namentlich in letzter Zeit gern deutsche Freiheit genannt worden; diese Freiheit aber ist es, was in der älteren Zeit das Unglück und die Schmach dieses Landes hervorgebracht hat. Man darf anerkennen, daß dabei die eigentümliche Innigkeit des deutschen Prinzips, diese auf sich beruhende Einfachheit, bestehen geblieben ist; aber dies Prinzip will und soll doch in sich konkret sein. Es muß den Trieb in sich haben, sich durch Vereinigung mit einem zunächst Anderen zusammenzusetzen; dadurch muß es sich konkret machen. Durch diesen Trieb wird die geschichtliche Stellung Deutschlands bestimmt, die ein unglückliches Streben, ein Wollen und Nichtkönnen ist; und das Resultat ist die traurige Erkenntnis der Ohnmacht. Das Fremde, mit dem Deutschland befangen ist und das es sich zu eigen machen will, ist Italien, das auch seinerseits die Augen auf Deutschland wirft und von da einen Halt zu empfangen hofft. Dieses Verhältnis ist zwar in weltlicher Rücksicht ein anderes als in geistlicher; aber da die geistliche Macht der Kirche mit Deutschland gerade darum identisch ist, weil Deutschland christlich und durch das Kaisertum seine weltliche Macht zugleich geistlich ist, so ist Deutschland durchaus sich gleich und doch mit sich im Kampf, in vollkommener Inkonsequenz.

Deutschland, wie es aus Karls des Großen Reich sich isolierte, war eine Menge von Provinzen, die bis dahin ihre Verbindung eigentlich außer ihnen selbst, bei einem ihnen äußerlichen Mittelpunkte gehabt hatten. Wie dieser Mittelpunkt die Provinzen losgelassen hatte, so mußte die neue Einheit, die sie erreichten, eine hohle, leere Einheit sein. Die Kaiserwürde war dafür das passendste. Von der Kaiserwürde gibt es prächtige Beschreibungen; die kaiserliche Gewalt wurde für etwas sehr Großes und Hohes ausgegeben. Der Kaiser galt für das weltliche Oberhaupt der gesamten Christenheit, den obersten Schirmherrn der christlichen Kirche; er nahm unbestritten den ersten Rang über allen anderen Herrschern ein. Er durfte den Titel des Königs verleihen — ein Titel ist freilich nicht viel —, und es wurde behauptet, aller Adel gehe von ihm aus. Je größer aber die Vorstellung war, um so weniger galt die Macht der Kaiser in der Wirklichkeit. Pütter[1]) sagt, die Theorie habe dem Kaiser in allen Reichen die oberste Macht gegeben, er habe sie dann aber nicht geltend gemacht; so klug sind die Kaiser doch gewesen. Diese Kaisermacht hat nicht die Kraft gehabt, etwas zu beschwören, allenfalls den Zauber der Meinung, daß nämlich die anderen die Meinung seiner Kraft haben sollten. Für Frankreich ist es das Glück gewesen, nicht zu dieser Ehre gekommen zu sein, obwohl auch seine Könige danach strebten. Da es sich aber zu stark mit sich selbst beschäftigte, war es gezwungen, jene hohle Anmaßung von sich entfernt zu halten, und gewann dadurch außerordentlich viel, während in Deutschland das Fortschreiten der staatlichen Bildung durch jene Scheingewalt gehemmt wurde.

Wir haben die Kirche als Reaktion des Geistigen gegen die vorhandene Weltlichkeit gesehen; aber diese Reaktion ist in sich so beschaffen, daß sie das, wogegen sie reagiert, sich nur untertänig macht, nicht aber dasselbe reformiert. Während nun das Geistige, durch ein Prinzip der Verrückung seines eigenen Inhalts, sich die Gewalt erwarb, hatte sich zugleich die weltliche Herrschaft konsolidiert und sich zu einem Systematischen, dem Feudalsystem, entwickelt. Der Kaiser

---

[1]) Pütter, Johann Stephan, 1725—1807, Professor des Staatsrechts in Göttingen.

wird vorgestellt als die Spitze der christlichen, das heißt, der weltlichen Macht, der Papst dagegen als die der geistlichen Macht, die nun aber ebenso eine weltliche geworden war. Der Theorie nach blieb jener Satz unbestritten, daß der römische Kaiser das Haupt der Christenheit sei, daß er das dominium mundi besitze, daß, da alle christlichen Staaten zum Römischen Reiche gehören, alle Fürsten ihm in ziemlichen und billigen Dingen untergeben sein sollen. So wenig die Kaiser selbst an dieser Autorität zweifelten, so hatten sie doch, wie gesagt, zu viel Verstand, sie ernsthaft geltend zu machen; aber die leere Würde eines römischen Kaisers galt ihnen doch genug, um alle ihre Kräfte daran zu setzen, sie in Italien zu gewinnen und zu behaupten.

Wie die deutschen Kaiser in Italien ihren Titel realisieren wollten, so hatte Italien wiederum seinen politischen Mittelpunkt in Deutschland. Beide Länder waren so aneinander gekettet, und keines konnte sich in sich konsolidieren. In der glänzenden Periode der Hohenstaufen behaupteten Individuen von großem Charakter den Thron wie Friedrich Barbarossa, in dem sich die kaiserliche Macht in ihrer größten Herrlichkeit darstellte, und der durch seine Persönlichkeit auch die ihm untergebenen Fürsten an sich zu halten wußte. Aber diese Herrlichkeit war nur momentan. Der Ehrgeiz trieb die deutschen Könige nach Italien, wo sie die Kaiserkrone und die eiserne Krone Italiens erringen wollten, wo aber ihre Macht sich zersplitterte und schwand. So glänzend die Geschichte der Hohenstaufen erscheint, so ist sie im ganzen doch nur die große Tragödie des Mittelalters und stellt den Kampf der Kaiser gegen den Papst und die republikanische Freiheit der Städte dar, die sich in einer vollkommenen Unbändigkeit der Immoralität äußerte. Während die übrigen europäischen Reiche mit der Geistlichkeit Frieden haben und nur weltliche Kriege führen, entbrennen in Deutschland Kriege ganz anderer Art, Trauerspiele, bei denen die Familie der Kaiser ebenso zugrunde geht wie Deutschlands Einheit. Die italienischen Städte aber wurden zwar zur Anerkennung der kaiserlichen Autorität gezwungen, und die Abgeordneten derselben beschworen die Schlüsse des ronkalischen Reichstags; aber sie hielten sie nur so lange, als sie dazu gezwungen waren. Die Verpflich-

tung hing nur von dem unmittelbaren Gefühle der Übermacht ab. Als Kaiser Friedrich I., wie man erzählt, die Abgeordneten der Städte fragte, ob sie die Friedensschlüsse nicht beschworen hätten, da sagten sie: Ja, aber nicht, daß wir sie halten wollten. Der Ausgang war, daß Friedrich I. im Kostnitzer Frieden (1183) ihnen die Selbständigkeit so ziemlich einräumen mußte, wenn er auch die Klausel hinzufügte: unbeschadet der Lehnspflichten gegen das deutsche Reich. Die Kirche vollends hat gänzlich über die Kaisermacht gesiegt und wie in den übrigen Reichen, wo dasselbe nur ruhiger, ohne Krieg geschah, ihre Herrschaft durchgesetzt.

5. Der Geist des Mittelalters.

a) Die geistliche und weltliche Lebendigkeit.

Eine ausgeführte Geschichte des Mittelalters würde zu zeigen haben, wie sich die Individuen in den Geist der christlichen Religion vertieft haben und wie das Studium dieser Religion verbreitet wurde. Das Wichtige ist, daß der Gedanke die Religion gefaßt hat; er hat sich in seine innerste Innigkeit hineingezogen, wo er Geist ist. Früher schon war durch die Konzilien der Kirche die Religion objektiv fertig gewesen, die Lehre des Christentums festgesetzt worden. Jetzt kommt die Umbildung dieser Religion durch die abendländischen Theologen hinzu, die sie in Gedanken auffaßten. Im Mittelalter ist Theologie und Philosophie eins, übrigens für die Theologie der richtige Standpunkt. Wenn diese nicht Philosophie ist, so weiß sie nicht, was sie will. Die Lehre ist im Katechismus vorhanden; dessen Ausführung aber ist Philosophie, während das Geschichtliche nicht Religion ist. Im Mittelalter nun ist diese Einheit von Theologie und Philosophie vorhanden: sie ist das, was Scholastik, sowohl scholastische Theologie wie scholastische Philosophie genannt wird; eine Wissenschaft der Theologie als Erkenntnis der Wahrheit ist die Weise der Gelehrsamkeit nach dieser Seite. Ihre Eigentümlichkeit ist, daß sie geistige Auffassung der Kirchenlehre ist. Denn diese war bereits so fest, daß weder die Philosophie des Mittelalters noch eine andere an ihr mehr tun konnte, als sie in den Gedanken zu erheben, um

auch die Form des Denkens in ihr zu befriedigen. Paris und England sind besonders die Mittelpunkte der Scholastik; Deutschland ist hier und da zurückgeblieben, und Italien hat sich durch seine medizinische Wissenschaft in Salerno, durch seine juristische in Bologna ausgezeichnet.

Neben diese Weise des Gedankens tritt die andere Weise, daß die Religion in das Herz der Individuen vertieft wird. Besonders die klösterlichen Institute, das Mönchswesen, wenden sich so an das Herz des einzelnen, und dieses wird so durch das geistige Prinzip umgewandelt. Wenn auch das germanische Herz das feste, knorrige Eichenherz in sich ist, es wird doch in sich durch das Christentum zerspalten, so daß die Stärke seines Naturells in den Männern wie in den Völkern ganz zu Boden sinkt, in ihrer unschuldigen schönen Liebe zerteilt und in ihrer Lebendigkeit ertötet wird. Wir haben bereits von den Geboten der Heiligkeit gesprochen, die von der Kirche als die höchste Vollendung des sittlichen Lebens aufgestellt werden: das Gelübde der Ehelosigkeit ist gegen die Familienliebe, das des Gehorsams gegen den selbständigen Willen, das der Armut gegen Erwerbsfleiß und Eigentum gerichtet. Dadurch daß Gregor VII. dem gesamten geistlichen Stande die Ehelosigkeit auflegte, hat er ihn ganz von der Sittlichkeit des Staates wie der Familie abgerissen. Nun ist dieses Entzweibrechen des natürlichen Willens in der Tat zum großen Teil nur das Resultat eines mannigfachen Kampfes, der höchst interessant ist und worin sich zeigt, wie sich die Menschen mit ihren Leidenschaften und Zwecken, mit ihrer Tapferkeit sich in der Welt herumschlagen, sich aber nicht befriedigen und am Ende nur durch Entsagung und Aufopfern aller ihrer Interessen Ruhe finden.

Förmlicher macht sich diese Negation des Partikulären dann noch auf andere Weise, so nämlich, daß sich die weltlichen Gesetze in kirchliche Gesetze umbilden. Das zeigt sich besonders im Kampf gegen das Verbrechen. Die geistige Macht ist es, die jetzt direkt mit einer veränderten Gesetzgebung dem Verbrechen entgegentritt, die sich zwischen Privatrache, Fehden u. dgl. mitten hineingestellt. Der Mord erhält jetzt eine ganz andere Bestimmung als vorher, nämlich als Verbrechen. Ebenso fallen die Ehegesetze bald sogar unter die Rechtsprechung der Kirche. Im Hause der Mero-

winger hatten noch Verbrechen mit Verbrechen abgewechselt, die zwar bestraft, aber auf weltliche Weise betrachtet wurden. Das Nibelungenlied hat seinen Schauplatz in christlichem Lande, am burgundischen Hofe; aber das Christentum tritt nicht in das Leben ein. Später bei den Karolingern gewinnt die Kirche eine viel gewaltigere Stellung; Bischöfe, Erzbischöfe und Papst strafen die Verbrechen der Großen, wie z. B. in den Ehehändeln des Kaisers Lothar wegen seiner Geliebten. Die geistliche Gewalt mischt sich ein in das Verhältnis zwischen Fürst und Volk; sie tritt auch als richterliche in äußerer Vollmacht auf. Außerdem aber übt sie ihre Herrschaft in der Beichte, in vielfachen Büßungen und Kirchenstrafen, deren höchste Spitze der Kirchenbann ist, das Fürchterlichste, was einem Individuum geschehen kann. Die Kirche ist so zur Herrschaft im Geistlichen wie im Weltlichen gekommen als die Spenderin der sichtbar gegenwärtigen geistigen Schätze.

Doch in dieser Fülle und Vollendung ist es nichtsdestoweniger ein Mangel und ein Bedürfnis, das die Christenheit befällt und sie außer sich treibt. Wir haben schon von dem Widerspruch der Individuen in sich gesprochen, dem Widerspruche der Frömmigkeit, der schönsten und innigsten Andacht, und dann der Barbarei der Intelligenz und des Willens. Es bildet ein empörendes Schauspiel, die Gegensätze tiefen Aberglaubens und heiliger Frömmigkeit zusammengeschlossen zu sehen; und es bedarf erst des Begriffs der Sache, um diese Zeit zu rechtfertigen. Denn nur dadurch kann man mit solchem Durchgang, mit solchem Entfremdetsein sich versöhnen. Der Geist ist hier nur erst unmittelbar sich offenbar, und je tiefer die Wahrheit ist, zu der er sich an sich verhält, desto härter wird die Wirklichkeit dieses Verhältnisses, indem die Wahrheit nicht für sich, das Fürsichsein nicht die Wahrheit ist. Es ist Kenntnis der allgemeinen Wahrheit da und doch die ungebildetste, roheste Vorstellung über Weltliches und Geistiges vorhanden: grausames Wüten der Leidenschaft und christliche Heiligkeit, die allem Weltlichen entsagt und ganz sich dem Heiligen weiht. So widersprechend, so betrugvoll ist dieses Mittelalter, und es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit, die Vortrefflichkeit desselben zum Schlagwort machen zu wollen. Unbefangene Bar-

barei, Wildheit der Sitte, kindische Einbildung ist nicht empörend, sondern nur zu bedauern; aber die höchste Reinheit der Seele durch die greulichste Wildheit besudelt, die gewußte Wahrheit durch Lüge und Selbstsucht zum Mittel gemacht, das Vernunftwidrigste, Roheste, Schmutzigste durch das Religiöse begründet und bekräftigt, — dies ist das widrigste und empörendste Schauspiel, das jemals gesehen worden, und das nur die Philosophie begreifen und darum rechtfertigen kann. Denn es ist ein notwendiger Gegensatz, der in das Bewußtsein des Heiligen treten muß, wenn dies Bewußtsein noch erstes und unmittelbares Bewußtsein ist; und je tiefer die Wahrheit ist, zu der sich der Geist an sich verhält, indem er zugleich noch nicht seine Gegenwart in dieser Tiefe erfaßt hat, desto entfremdeter ist er sich selbst in dieser seiner Gegenwart. Aber nur aus dieser Entfremdung gewinnt er seine wahrhafte Versöhnung.

Es liegt in dem Prinzip der subjektiven Innigkeit und Lebendigkeit des Selbstbewußtseins, daß die Menschen im Mittelalter in ihren Partikularitäten isoliert und durch ihre Isolierung auf individuelle Kraft und Macht reduziert sind. So wird dann jeder Punkt, auf dem sie sich in der Welt aufrechterhalten, ein energischer. Wenn das Individuum noch nicht durch Gesetze, sondern nur durch seine eigene Kraftanstrengung geschützt ist, so ist eine allgemeine Lebendigkeit, Betriebsamkeit und Erregung vorhanden. Da die Menschen überdies durch die Kirche der ewigen Seligkeit gewiß sind und dazu ihr nur geistig gehorsam zu sein brauchen, so wird anderseits ihre Sucht nach weltlichem Genuß um so größer, je weniger daraus für das geistige Heil irgendein Schaden entsteht; denn für alle Willkür, allen Frevel, alle Laster erteilt die Kirche Ablaß, wenn er verlangt wird.

Vom 11. bis zum 13. Jahrhundert entstand ein Drang, der sich auf vielfache Weise äußerte. Die Gemeinden fingen an, ungeheure Gotteshäuser zu erbauen, Dome, errichtet zur Umschließung der Gemeinde. Die Baukunst ist immer die erste Kunst, da sie das unorganische Moment, die Behausung des Gottes, bildet; dann erst versucht es die Kunst, den Gott selbst, das Objektive der Gemeinde darzustellen. Von den Städten an den italienischen, spanischen, flandrischen Küsten wurde ein lebhafter Seehandel getrieben, der

wiederum eine große Regsamkeit der Gewerbe bei ihnen hervorrief. Die Wissenschaften begannen einigermaßen wieder aufzuleben, die Scholastik war im Schwunge, Rechtsschulen wurden zu Bologna und an anderen Orten gestiftet, ebenso medizinische. Allen diesen Schöpfungen liegt als Hauptbedingung die Entstehung und wachsende Bedeutung der Städte zugrunde, ein Thema, das in neuern Zeiten sehr beliebt geworden ist. Für dieses Entstehen der Städte war ein großes Bedürfnis vorhanden. Wie die Kirche stellen sich die Städte nämlich als Reaktionen gegen die Gewalttätigkeit des Feudalwesens dar, als erste in sich rechtliche Macht. Es ist schon früher des Umstandes Erwähnung geschehen, daß die Gewaltigen andere zwangen, Schutz bei ihnen zu suchen. Solche Schutzpunkte waren Burgen, Kirchen und Klöster, um die herum sich die Schutzbedürftigen, die nunmehr Bürger, Schutzpflichtige der Burgherrn und Klöster wurden, versammelten. So bildete sich an vielen Orten ein festes Zusammensein. Aus den alten Römerzeiten hatten sich noch viele Städte und Kastelle in Italien, im südlichen Frankreich und in Deutschland am Rhein erhalten, die anfänglich Munizipalrechte hatten, späterhin aber dieselben unter der Herrschaft der Vögte verloren. Die Städter waren Leibeigene geworden wie die Landbewohner.

Aus dem Schutzverhältnis erwuchs jedoch nunmehr das Prinzip des freien Eigentums, das heißt, aus der Unfreiheit die Freiheit. Die Dynasten oder adeligen Herren hatten eigentlich auch kein freies Eigentum; sie hatten alle Gewalt über ihre Untergebenen, zugleich waren sie aber auch Vasallen von Höheren und Mächtigeren, sie hatten Verpflichtungen gegen dieselben, die sie freilich nur, wenn sie gezwungen wurden, erfüllten. Die alten Germanen hatten nur von freiem Eigentum gewußt; aber dieses Prinzip hatte sich zur vollkommenen Unfreiheit verkehrt, und erst jetzt erblicken wir wenige schwache Anfänge eines wiedererwachenden Sinnes für Freiheit. Individuen, die durch den Boden, den sie bebauten, einander nahe gebracht waren, bildeten unter sich eine Art von Bund, Konföderation oder Konjuration. Sie kamen überein, für sich das zu sein und zu leisten, was sie früher allein dem Herrn geleistet hatten. Die erste gemeinsame Unternehmung war, daß ein Turm, in dem eine Glocke

aufgehängt war, erbaut wurde; auf das Läuten der Glocke mußten sich alle einfinden, und die Bestimmung des Vereins war, auf diese Weise eine Art Miliz zu bilden. Der weitere Fortgang ist alsdann, daß eine Obrigkeit von Schöppen, Geschworenen, Konsuln eingesetzt wird und die Einrichtung einer gemeinschaftlichen Kasse, die Erhebung von Abgaben, Zöllen usw. sich findet. Gräben und Mauern werden als gemeinsame Schutzmittel gezogen, und dem einzelnen wird verboten, besondere Befestigungen für sich zu haben. In solcher Gemeinsamkeit sind die Gewerbe, die sich vom Ackerbau unterscheiden, einheimisch. Die Gewerbetreibenden mußten bald einen notwendigen Vorrang vor den Ackerbauern gewinnen; denn diese wurden mit Gewalt zur Arbeit getrieben, jene aber hatten eigene Tätigkeit, Fleiß und Interesse am Erwerb. Die Erlaubnis, ihre Arbeit zu verkaufen und sich so etwas zu verdienen, mußten früher die Gewerbsleute auch erst von dem Herrn einholen, sie mußten ihnen für diese Freiheit des Marktes eine gewisse Summe entrichten, und außerdem bekamen die Herren noch immer einen Teil des Erworbenen. Diejenigen, welche eigene Häuser hatten, mußten einen beträchtlichen Erbzins dafür entrichten; von allem, was ein- und ausging, erhoben die Herren große Zölle, und für die zugestandene Sicherheit der Wege bekamen sie Geleitsgeld. Als späterhin diese Gemeinheiten erstarkten, wurden den Herren alle Rechte abgekauft oder mit Gewalt abgenötigt; die Städte erkauften sich allmählich die eigene Gerichtsbarkeit und befreiten sich ebenso von allen Abgaben, Zöllen, Zinsen. Am längsten erhielt sich noch die Einrichtung, daß die Städte den Kaiser und sein ganzes Gefolge während seines Aufenthalts verpflegen mußten und auf dieselbe Weise die kleinen Dynasten. Das Gewerbe teilte sich später in Zünfte, deren jede besondere Rechte und Verpflichtungen erhielt. Die Faktionen, die sich bei der Wahl der Bischöfe und anderen Gelegenheiten bildeten, haben den Städten sehr oft zu diesen Rechten verholfen. Wenn es nämlich oft geschah, daß zwei Bischöfe für einen gewählt wurden, so suchte jeder die Bürger in sein Interesse zu ziehen, indem er ihnen Privilegien und Befreiung von Abgaben zugestand. Späterhin treten auch manche Fehden mit der Geistlichkeit, den Bischöfen und Äbten ein. In einzelnen Städten

erhielten diese sich als Herren, in anderen blieben die Bürger Meister und machten sich frei. So befreite sich z. B. Köln von seinem Bischof, Mainz jedoch nicht.

Nach und nach erstarkten die Städte zu freien Republiken: in Italien ganz besonders, dann in den Niederlanden, in Deutschland, Frankreich. Sie traten bald in ein eigentümliches Verhältnis zum Adel. Dieser vereinigte sich mit den Korporationen der Städte und machte selbst, wie z. B. in Bern, eine Zunft aus. Bald maßte er sich in den Korporationen der Städte eine besondere Gewalt an und gelangte zur Herrschaft; die Bürger lehnten sich aber dagegen auf und erlangten für sich die Regierung. Die reichen Bürger (populus crassus) schlossen nun den Adel aus. Wie dieser aber in Faktionen, besonders in Ghibellinen und Guelfen geteilt war, wovon jene sich dem Kaiser, diese dem Papste anschlossen, so zerfielen nun auch wiederum die Bürger in sich. Die siegende Faktion schloß die unterliegende von der Regierung aus. Der patrizische Adel, der als Gegensatz zum Adel der Dynasten auftrat, entfernte das gemeine Volk von der Leitung des Staates und machte es so nicht besser als der eigentliche Adel. Die Geschichte der Städte ist eine beständige Abwechslung von Verfassungen, je nachdem dieser Teil der Bürgerschaft oder jener, diese oder jene Faktion die Oberhand bekam. Ein Ausschuß von Bürgern wählte anfänglich die Magistratspersonen; aber da bei diesen Wahlen immer die siegende Faktion den größten Einfluß hatte, so blieb, um unparteiische Beamte zu bekommen, kein anderes Mittel übrig, als daß man Fremde zu Richtern und Potestaten wählte. Häufig geschah es auch, daß die Städte fremde Fürsten zu Oberhäuptern erwählten und ihnen die Signoria übergaben. Aber alle diese Einrichtungen waren nur von kurzer Dauer; die Fürsten mißbrauchten bald ihre Oberherrschaft zu ehrgeizigen Plänen und zur Befriedigung ihrer Leidenschaften und wurden nach wenigen Jahren ihrer Herrschaft wieder beraubt. — Die Geschichte der Städte bietet so einerseits in der Einzelheit der fürchterlichsten und schönsten Charaktere erstaunlich viel Interessantes dar, anderseits stößt die notwendigerweise chronikenartige Abfassung dieser Geschichte zurück und hindert bisweilen die genaue Einsicht in ihre Zustände. Betrachten wir dieses unruhige und veränderliche Treiben im Innern

der Städte, die fortwährenden Kämpfe der Faktionen, so erstaunen wir, wenn wir auf der anderen Seite die Industrie, den Handel zu Lande und zu Wasser in der höchsten Blüte sehen. Es ist dasselbe Prinzip der Lebendigkeit, das, gerade von dieser inneren Erregung genährt, diese Erscheinung hervorbringt.

Wir sehen so im Leben des Mittelalters den mannigfachen Kampf wider einander reagierender Mächte. Einerseits ist es die Kirche, die ihre Gewalt über alle Reiche ausdehnt, anderseits sind es die Städte, wo ein rechtlicher Zustand zuerst wieder begann. Sie reagieren gegen die Fürsten und Dynasten, und diese wieder gegen jene; der Kaiser aber ist genötigt, in gleicher Weise gegen den Papst, die Fürsten und die Städte zu kämpfen. Denn seine Herrschaft ist wesentlich nur eine ideelle und auf innere, geistige Grundlagen gestellt. So tritt an dem scheinbar so herrlichen römischen Kaisertum deutscher Nation nun noch abschließend der tiefste Widerspruch hervor, daß das Band an diesem vorgestellten Staat, das wir Treue nennen, der Willkür des Gemüts anheimgestellt ist, das keine objektiven Pflichten anerkennt. Dadurch aber ist diese Treue das Allerungetreueste. Die deutsche Ehrlichkeit des Mittelalters ist sprichwörtlich geworden: betrachten wir sie aber näher in der Geschichte, so ist sie eine wahre punica fides oder graeca fides zu nennen; denn treu und redlich sind die Fürsten und Vasallen des Kaisers nur gegen ihre Selbstsucht, Eigennutz und Leidenschaft, durchaus untreu aber gegen das Reich und den Kaiser, weil in der Treue als solcher ihre subjektive Willkür berechtigt und der Staat nicht als ein sittliches Ganzes organisiert ist.

b) Die Kreuzzüge.

Bei all diesen Gegensätzen und Entzweiungen der Christenheit schimmert doch eine Gemeinsamkeit durch: die weltliche und die geistliche Macht vereinen sich zu einem gemeinsamen Zweck, nämlich, zur Verbreitung des Christentums und zur Bekämpfung seiner Feinde. Das Christentum soll sich durch den weltlichen Arm ausbreiten und geltend machen. Die große geschichtliche Begebenheit, die diesen Zweck verfolgte, sind die Kreuzzüge. Hier tritt die Christenheit mit den Waffen

gegen ihre Feinde auf; diese waren teils Nichtchristen, teils wurden auch die sogenannten Ketzer als solche bezeichnet. Der Hauptkampf galt den Sarazenen im heiligen Lande; doch wurden auch gegen die Sarazenen in Spanien, gegen die slawischen Heiden im Osten und Nordosten von Europa und auch gegen die Ketzer im südlichen Frankreich Kreuzzüge unternommen.

Wir haben gesehen, daß die Kirche sich mit der sinnlichen Vergegenwärtigung des Geistigen ihre Vollendung gegeben hatte. In dieser Vollendung der Kirche kann für uns ein Mangel sein, aber was kann ihr darin mangeln? was nötigt sie, die in dieser vollen Befriedigung und Genuß steht, innerhalb ihrer selbst ein anderes zu wollen, ohne von sich abzufallen? Die Wunderbilder, die Wunderorte und Wunderzeiten sind nicht von der höchsten absoluten Art; sie sind beschränkter Art, nur einzelne Punkte und momentane Erscheinungen. Die Hostie, das Höchste, ist in unzähligen Kirchen, ein vervielfältigter Christus, der doch schlechterdings nur einer ist. Christus ist darin wohl transsubstanziiert zur gegenwärtigen Einzelheit, aber diese selbst ist nur allgemeine Einzelheit, nicht eine, sondern eine unter vielen. Die Forderung der Kirche aber war das schlechthin eine Diesseits, sie hatte das Verlangen, das von Christus zu besitzen, was noch von ihm diesseits war, diese letzte im Raum partikularisierte Gegenwart. Diese Gegenwart ist in der Zeit vergangen, aber als räumliche und im Raum konkrete, an dieser Stelle, diesem Dorfe usf., ist sie ein erhaltenes Diesseits. Es ist die letzte Spitze, ein Dieses, das im Raume gefordert wird. Pilgrime in Menge hatten es zwar genießen können; eine unendliche Menge wallte schon seit langen Zeiten zum heiligen Grabe, um zur Gegenwart dieser begnadigten Orte zu kommen. Aber diese Pilgerschaften waren immer noch etwas Vereinzeltes; und der Zugang dazu ist in den Händen der Ungläubigen. Es ist aber der Christenheit unwürdig, daß die heiligen Örter und das Grab Christi nicht im Besitze der Kirche sind; das Land selbst sollte zum Eigentum der Christen werden. In diesem Gefühle ist die Christenheit eins gewesen; darum hat sie die Kreuzzüge unternommen, und sie hatte dabei nicht diesen oder jenen, sondern einen einzigen Zweck, — das heilige Land zu erobern. Alle wunder-

tätigen Bilder und Reliquien verschwanden in den Augen der Christen vor dieser höchsten Reliquie.

Bei der sinnlichen Richtung der Christenheit auf das Äußerliche, indem jeder fromme Christ nur in dem Besitze vieler Reliquien sein Glück suchte, war ihm bis jetzt noch das Höchste dieser Art abgegangen. Von Christus selbst nämlich konnte es keine Reliquien geben wie von den Heiligen; denn er war auferstanden. Zwar hatte man Reliquien von seinem Kreuze; die Hauptreliquie aber blieb das Land, das ihn geboren, das Zeuge seiner Herrlichkeit gewesen war und das er selbst betreten hatte, ebenso das Grab Christi, das schon immer das Ziel vieler Tausende von Pilgrimen gewesen war.

Christus hat zu seinen Jüngern gesagt: wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen (Matth. 18, 20), — und dies ist die wirkliche Gegenwart Christi in der Gemeinde. Die damalige Kirche aber suchte die Gegenwart Christi nur im Äußerlichen und schließlich im gelobten Lande. Dies höchste Gut sollte für die ganze Christenheit errungen werden.

Die Klagen der Pilger über Unterdrückungen, die ihnen von seiten der Sarazenen widerfuhren, waren zunächst die äußerliche Veranlassung der großen Vereinigung der Christenheit gegen die Sarazenen: das Abendland zog gegen das Morgenland. Zweimal hat sich in der griechischen Geschichte dieselbe Erscheinung dargeboten. Einmal zogen die vereinigten Griechen gegen Troja, ein anderes Mal unter Alexander zur Eroberung des persischen Reiches. Und wie in dem Zuge der Griechen gegen Troja, so waren es auch jetzt lauter selbständige Dynasten und Ritter, die gegen Morgen zogen, ohne nach einem gemeinsamen Plane geleitet zu sein; doch waren sie nicht schon unter einer wirklichen Individualität vereint, wie die Griechen unter Agamemnon oder Alexander, sondern die Christenheit ging vielmehr darauf aus, das Dieses, die wirkliche Spitze der Individualität, zu holen. Dieser Zweck hat das Abendland nach dem Morgenlande getrieben, und um ihn handelt es sich in den Kreuzzügen.

Die Kreuzzüge wurden in sehr unverständiger Weise unternommen; schlechter sind wohl Heere nie zu Werke gegangen. Sie fingen sogleich unmittelbar im Abendlande selbst

an: viele Tausende von Juden wurden geplündert und getötet, — und nach diesem fürchterlichen Anfange zog das Christenvolk aus. Der Mönch Peter, der Einsiedler aus Amiens, schritt mit einem ungeheuren Haufen von Gesindel voran. Der Zug ging in der größten Unordnung nach Ungarn; überall wurde geraubt und geplündert, der Haufen aber selbst schmolz sehr zusammen, und nur wenige erreichten Konstantinopel. Denn von Vernunftgründen konnte nicht die Rede sein; die Menge glaubte, Gott würde sie unmittelbar führen und bewahren. Daß die Begeisterung die Völker bald zum Wahnwitz gebracht hatte, zeigt sich am meisten darin, daß späterhin Scharen von Kindern ihren Eltern entliefen und nach Marseille zogen, um sich dort nach dem gelobten Lande einschiffen zu lassen. Wenige kamen an, und die anderen wurden von den Kaufleuten den Sarazenen als Sklaven verkauft.

Endlich haben mit vieler Mühe und ungeheurem Verluste geordnete Heere ihren Zweck erreicht: sie sehen sich im Besitz aller berühmten heiligen Orte, Bethlehems, Gethsemanes, Golgathas, ja des heiligen Grabes. In der ganzen Begebenheit, in allen Handlungen der Christen erschien dieser ungeheure Kontrast, der überhaupt vorhanden war, daß von den größten Ausschweifungen und Gewalttätigkeiten das Christenheer wieder zur höchsten Zerknirschung und Niederwerfung überging. Noch triefend vom Blute der gemordeten Einwohnerschaft Jerusalems fielen die Christen am Grabe des Erlösers auf ihr Angesicht und richteten inbrünstige Gebete an ihn.

So kam die Christenheit in den Besitz des höchsten Gutes. Sie ist dabei in ehrlicher Weise zu Werke gegangen, diese Gegenwart sich zu erobern. Anderseits hat sie auch noch weitere Königreiche und Fürstentümer auf ihre Weise gestiftet. Ebenso ungeschickt, wie sich die Kreuzfahrer auf ihren Siegeszügen betrugen, daß Hunderttausende von ihnen untergegangen sind, haben sie sich auch bei der Gründung und Erhaltung jener Reiche benommen. Es wurde ein Königreich Jerusalem gestiftet und daselbst das ganze Lehnssystem eingeführt, eine Verfassung, die den Sarazenen gegennüber sicher die schlechteste war, welche man finden konnte. Ein anderes Kreuzheer hat im Jahre 1204 Konstantinopel erobert und daselbst ein lateinisches Königreich gestiftet. Die Christen-

heit hatte nun ihr religiöses Bedürfnis befriedigt; sie konnte jetzt in der Tat ungehindert in die Fußstapfen des Heilandes treten. Ganze Schiffsladungen von Erde wurden aus dem gelobten Lande nach Europa gebracht. Von Christus selbst konnte man keine Reliquien haben, denn er war auferstanden: das Schweißtuch Christi, das Kreuz Christi, endlich das Grab Christi wurden die höchsten Reliquien.

Aber im Grabe liegt wahrhaft der eigentliche Punkt der Umkehrung; im Grabe ist es, wo alle Eitelkeit des Sinnlichen untergeht, in diesem negativen Selbst des Dieses. In diesem leeren Grabe mußte die Meinung der Christenheit verwesen, sie könne in einem sinnlichen Dasein ihr Letztes finden. Die Christen haben Jerusalem erobert, aber das Gegenteil von dem in ihrem Geiste zurückgebracht, was sie gesucht haben. Am heiligen Grabe vergeht alle Eitelkeit der Meinung, da wird es Ernst überhaupt. Im Negativen des Dieses, des Sinnlichen ist es, daß die Umkehrung geschieht und sich die Worte bewähren: „Du lässest nicht zu, daß dein Heiliger verwese" (Ps. 16, 10; Apostelg. 2, 27, 31). Im Grabe sollte die Christenheit das Letzte ihrer Wahrheit nicht finden. An diesem Grabe ist der Christenheit noch einmal geantwortet worden wie den Jüngern, als sie dort den Leib des Herrn suchten: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden" (Luk. 24, 5). Das Prinzip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Toten zu suchen, sondern im lebendigen Geiste bei euch selbst. — Mit Christi Auferstehung kam der Geist über die Gemeinde, der ein Lebendiges, aber nicht ein Sinnliches ist. Die ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen haben wir zum Geistlosen werden sehen, daß das Unendliche als Dieses in einem ganz vereinzelten äußerlichen Dinge gesucht worden ist. Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden und das heilige Land deshalb verloren. Sie ist praktisch enttäuscht worden, und das Resultat, das sie mitbrachte, war von negativer Art: es war, daß nämlich für das Dieses, das gesucht wurde, nur das subjektive Bewußtsein und kein äußerliches Ding das natürliche Dasein ist, daß das Dieses, als das Verknüpfende des Weltlichen und Ewigen, das geistige Fürsichsein der Person ist. So gewinnt

die Welt das Bewußtsein, daß der Mensch das Dieses, das göttlicher Art ist, in sich selbst suchen müsse: dadurch wird die Subjektivität absolut berechtigt und hat an sich selbst die Bestimmung des Verhältnisses zum Göttlichen. Auf eine sinnliche Weise kann die Wahrheit der Religion nicht erlangt werden; sie ist ein Geistiges und kann nur im Geiste gefaßt werden. Diese Erkenntnis ist das vorzüglichste, das absolute Resultat der Kreuzzüge; darum hat das heilige Grab für die Christen wieder verloren gehen müssen. Man erkannte, daß man das Christentum in geistiger Weise erfassen müsse. Der phantastische Trieb, das Geistige durch eine sinnliche Lokalität zu erreichen, verschwand nun. Es ist dies der Segen der Kreuzzüge; es ist hier nicht die Rede von Nutzen oder Schaden, auch nicht von Einfluß, sondern von der Frucht dieser Bewegung. Und sie besteht darin, daß eben dem Geiste die Unmittelbarkeit nur in der Negation der Sinnlichkeit vorhanden ist, daß der christliche Geist das sinnliche Diese außerhalb seiner selbst hat setzen müssen, eben weil es dem Geiste ein Äußerliches ist. Von hier fängt die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbsttätigkeit an. Das Abendland hat vom Morgenlande am heiligen Grabe auf ewig Abschied genommen und sein Prinzip der subjektiven unendlichen Freiheit erfaßt. Die Christenheit ist nie wieder als ein Ganzes aufgetreten.

Kreuzzüge anderer Art, mehr Eroberungskriege, die aber auch das Moment religiöser Bestimmung hatten, waren die Kämpfe in Spanien gegen die Sarazenen auf der Halbinsel selbst. Die Christen waren von den Arabern auf einen Winkel beschränkt worden, wurden aber dadurch mächtig, daß die Sarazenen in Spanien und Afrika in vielfachem Kampf begriffen waren und unter sich selbst zerfielen. Die Spanier, verbunden mit fränkischen Rittern, unternahmen häufige Züge gegen die Sarazenen, und bei diesem Zusammentreffen der Christen mit dem Rittertum des Orients und mit seiner Freiheit und vollkommenen Unabhängigkeit der Seele haben auch die Christen diese Freiheit angenommen. Auch gegen die Preußen und Litauer finden Kreuzzüge statt. Mehrere Kreuzzüge, die nur mit Abscheu erfüllen können, wurden auch gegen das südliche Frankreich unternommen. Es hatte sich daselbst eine schöne Bildung entwickelt: durch die Troubadours war eine Freiheit der Sitte, ähnlich der unter den

Hohenstaufenschen Kaisern in Deutschland, aufgeblüht, nur mit dem Unterschiede, daß jene etwas Affektiertes in sich trug, diese aber innigerer Art war. Aber wie in Oberitalien, so hatten im südlichen Frankreich schwärmerische Vorstellungen von Reinigkeit Eingang gefunden; die Päpste ließen daher gegen dieses Land das Kreuz predigen. Der heilige Dominikus ging dahin mit zahlreichen Heeren, die auf die fürchterlichste Weise Schuldige und Unschuldige beraubten und ermordeten und das herrliche Land und eine blühende Kultur gänzlich verwüsteten. Wir erkennen hier eine andere Folge der Kreuzzüge, daß nämlich das Kriegerische sich mit dem Religiösen verbindet und das Schlagen im Dienste der Kirche stattfindet, besonders zum Zwecke der Ausbreitung des Christentums. Die Religion wird eine militärische Tätigkeit, das Christentum wird blutiger, und die Kreuzfahrer bereiten die Inquisition und die Scheiterhaufen vor.

Durch die Kreuzzüge vollendete die Kirche ihre Autorität: sie hatte die Verrückung der Religion und des göttlichen Geistes zustande gebracht, das Prinzip der christlichen Freiheit zur unrechtlichen und unsittlichen Knechtschaft der Gemüter verkehrt und damit die rechtlose Willkür und Gewalttätigkeit nicht aufgehoben und verdrängt, sondern vielmehr in die Hände der Kirchenhäupter gebracht. In den Kreuzzügen stand der Papst an der Spitze der weltlichen Macht, der Kaiser erschien nur, wie die anderen Fürsten, in untergeordneter Gestalt und mußte dem Papste, als dem sichtbaren Oberhaupt der Unternehmung, das Sprechen und das Handeln überlassen. Wir haben schon gesehen, wie die edlen Hohenstaufen mit ritterlichem, edlem und gebildetem Sinn dieser Gewalt, gegen die der Geist keinen Widerstand mehr hatte, entgegengetreten und wie sie der Kirche, die, elastisch genug, jeden Widerstand beseitigte und von keiner Aussöhnung wissen wollte, endlich unterlegen sind. Der Untergang der Kirche sollte nicht durch offene Gewalt bewirkt werden; sondern von innen heraus, vom Geiste aus, und von unten herauf drohte ihr der Sturz. Daß der hohe Zweck der Befriedigung durch den Genuß der sinnlichen Gegenwart nicht erreicht wurde, mußte das päpstliche Ansehen von vornherein schwächen. Die Päpste erreichten ebensowenig ihren Zweck, das heilige Land auf die Dauer zu besitzen. Der Eifer

für die heilige Sache war bei den Fürsten ermattet; mit unendlichem Schmerz ließen die Päpste dringende Anforderungen an sie ergehen. So vielmal wurde ihr Herz durchbohrt durch die Niederlage der Christen; aber vergeblich war ihr Wehklagen, und sie vermochten nichts. Der Geist, unbefriedigt bei jener Sehnsucht nach der höchsten sinnlichen Gegenwart, hat sich in sich zurückgeworfen. Es ist ein erster und tiefer Bruch geschehen. Von nun an sehen wir die Regungen, in denen der Geist, hinausgehend über die greuelhafte und unvernünftige Existenz, entweder sich in sich ergeht und aus sich die Befriedigung zu schöpfen sucht oder sich in die Wirklichkeit allgemeiner und berechtigter Zwecke, die eben damit Zwecke der Freiheit sind, begibt. Die Bestrebungen, die daraus entstanden, sind nunmehr anzugeben; sie sind die Vorbereitungen für den Geist gewesen, den Zweck seiner Freiheit in der höheren Reinheit und Berechtigung aufzufassen.

Es gehören hierher zunächst die Stiftungen von Mönchs- und Ritterorden, die eine Ausführung dessen sein sollten, was die Kirche bestimmt ausgesprochen hatte: es sollte Ernst gemacht werden mit der Entsagung des Besitzes, des Reichtums, der Genüsse, des freien Willens, die von der Kirche als das Höchste aufgestellt worden war. Die Klöster oder sonstigen Stiftungen, denen dieses Gelübde der Entsagung auferlegt war, waren ganz in das Verderben der Weltlichkeit versunken. Jetzt aber suchte der Geist innerhalb des Prinzips der Negativität rein an sich zu verwirklichen, was die Kirche aufgestellt hatte. Die nähere Veranlassung dazu waren die vielen Ketzereien in Südfrankreich und in Italien, die eine schwärmerische Richtung hatten, und der um sich greifende Unglaube, der aber der Kirche mit Recht nicht so gefährlich zu sein schien als jene Ketzereien. Gegen diese Erscheinungen erheben sich nun neue Mönchsorden, hauptsächlich die Franziskaner, Bettelmönche, deren Stifter, Franz von Assisi, von der ungeheuersten Begeisterung und Ekstase beseelt, sein Leben im beständigen Ringen nach der höchsten Reinheit zubrachte. Dieselbe Richtung gab er seinem Orden; die äußerste Verandächtigung, die Entsagung aller Genüsse, im Gegensatze gegen die einreißende Weltlichkeit der Kirche, die beständigen Bußübungen, die größte Armut (die Franziskaner lebten von täglichen Almosen) waren diesem daher besonders eigen. Neben

ihm erhob sich fast gleichzeitig der Dominikanerorden, vom heiligen Dominikus gestiftet; sein Geschäft war besonders das Predigen. Die Bettelmönche verbreiteten sich auf eine ganz unglaubliche Weise über die ganze Christenheit; sie waren einerseits das stehende Apostelheer des Papstes, anderseits sind sie auch gegen seine Weltlichkeit stark aufgetreten. Die Franziskaner waren ein starker Beistand Ludwigs des Bayern gegen die päpstlichen Anmaßungen; auch soll von ihnen die Bestimmung ausgegangen sein, daß das allgemeine Kirchenkonzilium über dem Papste stehe. Später aber sind auch sie in Stumpfheit und Unwissenheit versunken. — Eine ähnliche Richtung des Strebens nach Reinheit des Geistes hatten die geistlichen Ritterorden. Es ist schon der eigentümliche Rittergeist, der sich in Spanien durch den Kampf mit den Sarazenen entwickelt hatte, bemerkt worden; derselbe Geist hat sich durch die Kreuzzüge über ganz Europa verbreitet. Die Wildheit und der Mut des Raubes, befriedigt und befestigt im Besitz, beschränkt durch Gegenseitigkeit, hat sich durch die Religion in sich verklärt und dann durch die Anschauung des unendlichen Edelmuts orientalischer Tapferkeit entzündet. Denn auch das Christentum hat das Moment unendlicher Abstraktion und Freiheit in sich, und der orientalisch ritterliche Geist fand darum in abendländischen Herzen einen Anklang, der sie zur edleren Tugend ausbildete. Vorzüglich schön erschien der Rittergeist in Spanien; roher und zweckloser sind die deutschen Ritter. Das Rittertum in Spanien war so rein, daß es sogar seine Verspottung im Don Quixote hat vertragen können und auch dort noch edel und schön erscheint. Die Blume aller Ritterschaft ist der spanische Cid, von dem wir noch die schönsten Romanzen in lebhafter, kräftiger Farbe haben. Wir sehen in dieser Zeit wirkliche Erscheinungen der höheren Welt; nachdem die Täuschung verschwunden ist, daß man auswärts das Wahre finden kann, tritt die eigene Tatkraft schön sich entfaltend hervor.

Es wurden also geistliche Ritterorden, gleich den Mönchsorden, gestiftet. Ihren Mitgliedern wurde dieselbe mönchische Aufopferung auferlegt, die Entbehrung alles Weltlichen. Zugleich aber übernahmen sie den Schutz der Pilgrime; ihre Pflicht war demnach auch vor allem ritterliche Tapfer-

keit. Endlich waren sie auch zur Versorgung und Verpflegung der Armen und Kranken verpflichtet. Die Ritterorden teilten sich in diese drei: in den Johanniterorden, Tempelorden und deutschen Orden. Diese Assoziationen unterschieden sich wesentlich von dem selbstsüchtigen Prinzip des Feudalwesens. Mit fast selbstmörderischer Tapferkeit opferten sich die Ritter für das Gemeinsame auf. So treten diese Orden aus dem Kreise des Vorhandenen aus und bilden ein Netz der Verbrüderung über ganz Europa. Aber auch diese Ritter sind zu den gewöhnlichen Interessen herabgesunken, und ihre Orden wurden in späterer Zeit mehr eine Versorgungsanstalt für den Adel überhaupt. Dem Tempelorden gab man sogar schuld, daß er sich eine eigene Religion gebildet und, angeregt vom orientalischen Geiste, in seiner Glaubenslehre Christus geleugnet habe.

c) Der Fortschritt des Selbstbewußtseins.

Nach dem Diesen ist es, daß der Geist verlangt und und das er als das Seinige gewollt hat, und zwar das Dieses als ein ihm Äußerliches. Das Jenseitige hat er als ein solches Dieses nicht finden können; so ist ihm nun die Welt das geworden, was Interesse für ihn hat. Diese Natur, die er sich gegenüber findet, ist zwar er selbst, aber als anderes, und so wird das Ergehen darin für ihn eine Arbeit, die jetzt sich für ihn rechtfertigt. Nachdem er erkannt hat, daß das sinnliche Dieses nicht in der Kirche, sondern außerhalb ihrer gefunden wird, wendet sich der Mensch zu der Welt, verhält sich praktisch zu ihr, ist in ihr seiner selbst sicher und läßt sie darum frei, wie er selbst frei ist. Das ist es, was nun in der Welt aufgeht; die Menschen haben Freude und Interesse an der Erde bekommen, und hiermit beginnt ein ganz neues Verhältnis des Geistes, eine zweite Periode, das ruhige Verhalten des Geistes zur Welt und zur Natur als zu dem Diesen. So sehen wir nun, wie die Christenheit allmählich von dem falschen Wege, ihre Befriedigung zu suchen, zurückkommt und von nun an eine Richtung auf höhere allgemeine Zwecke nimmt, die in sich berechtigt und Zwecke des Diesseits, der Gegenwart sind. Die Erfahrung, daß die Befriedigung nicht im Grabe zu finden sei, hat den Geist in sich zurückgetrieben; sie hat ihn dazu angeregt, sich mit

seiner Einsicht auf das zu wenden, was ihm am nächsten liegt, auf seine Tätigkeit.

Die erste Gestalt ist jetzt, daß alle Arten von Industrie, Gewerbe und Handel sich beleben, besonders an der Seeküste, in den italienischen Städten, vor allem auch in Katalonien, in Deutschland am Rhein und an der Donau, wo neue Städte gegründet werden, wie auch weiter in Deutschland hinein nach Osten Städte entstehen im Kampfe mit den Slawen. Es entsteht der Hansebund und andere Vereinigungen zu ähnlichen Zwecken. Das Hineinarbeiten in das sinnliche Element, weil es von der Kirche ausgeschlossen ist, findet hier seinen Ort. Damit verbindet sich eine Erweiterung des äußerlichen Daseins; die praktische Regsamkeit bekräftigt die Gewißheit des Verstandes in sich selbst. Es kommt zu vielen Erfindungen, bei denen es übrigens nicht die Frage zu sein braucht, ob sie im Abendlande gemacht worden sind oder nicht; denn das Charakteristische ist vielmehr, daß die Erfindungen jetzt erst allgemein in Gebrauch kommen.

Vornehmlich sind zwei Erfindungen zu erwähnen, die des Schießpulvers und später die der Buchdruckerei. Von jenem weiß man bestenfalls, daß es der Mönch Berthold Schwarz[1]) erfunden habe. Das Wichtige aber ist, daß seine Erfindung den Charakter der Kriegskunst verändert hat. Es war ein Hauptmittel zur Befreiung von der partikulären physischen Gewalt und zur Gleichmachung der Stände. Die Menschheit bedurfte seiner, und alsobald war es da. Die Befestigung der Burgen, die Mittel der partikulären Vereinzelung, Harnisch und Panzer, diese kostbaren individuellen Verteidigungswaffen, sind wertlos gemacht worden; die Macht des Unterschiedes zwischen Herrn und Knecht wurde dadurch aufgehoben. Es ist ein gewöhnlicher Vorwurf, den man der Feuerwaffe macht, daß mit ihrer Hilfe jetzt der Tapferste durch den Feigsten geschlagen werden könne. Man kann zwar den Untergang oder die Herabsetzung des Wertes der persönlichen Tapferkeit bedauern (der Tapferste, Edelste kann von einem Schuft aus der Ferne, aus einem Winkel niedergeschossen werden). In Wahrheit aber ist durch sie der

[1]) ein Franziskaner, der um 1330 eine Schießpulvermischung gefunden haben soll.

höhere, geistigere, vernünftigere, besonnenere Mut hervorgebracht worden; die Führung wurde jetzt zur Hauptsache. Schon bei den Alten setzte der einzelne seine Sicherheit in den Zusammenhang des Ganzen; dem Schießpulver aber gebührt nun das Verdienst, daß es den individuellen Haß gegen den einzelnen Feind ganz verbannt. Geschossen wird gegen den abstrakten, allgemeinen Feind. Ruhig geht der Krieger der Todesgefahr entgegen, indem er sich für das Allgemeine aufopfert; und das ist eben der Mut gebildeter Nationen, daß er seine Stärke nicht in den Arm allein setzt, sondern wesentlich in den Verstand, die Anführung, den Charakter der Anführer und, wie bei den Alten, in den Zusammenhalt und das Bewußtsein des Ganzen. Die Kriege sind jetzt auch weniger blutig, weil jeder die Gefahr nun auch schon von weitem erkennen kann.

Die Buchdruckerei wiederum hat dem Bedürfnis, auf ideelle Weise miteinander in Verbindung zu stehen, Genüge getan, wie sie ja auch aus diesem Bedürfnis hervorgegangen ist.

Unmittelbar hängen hiermit die Entdeckungen zusammen, das Seeheldentum der Portugiesen, die Umschiffung des Vorgebirges der guten Hoffnung, sowie die Entdeckung von Amerika, durch die das spanische Rittertum eine neue Weise der Betätigung gefunden hat. In diesem Hinaus, in einem Element, das zunächst das Gegenteil der Tapferkeit zu sein scheint, hat es sich eine Erweiterung auch seiner Tapferkeit gegeben.

Ganz ungetrennt ist hiermit verbunden die Entstehung der Freiheit in den Städten. Wir haben das Einzelne dieser Entstehung schon oben ausgeführt (S. 842ff.). Indem das subjektive Selbstbewußtsein sich in der äußeren Natur betätigt, ist der Mensch genötigt, sich auf allgemeine Weise darin zu erhalten; er muß sich der allgemeinen Natur dieses Gegenstandes unterwerfen, seine bloße Begierde, das Rohe, Unbeholfene besiegen, — er wird gebildet. Indem er auf allgemeine Weise tätig ist, weiß er sich in dieser Arbeit zugleich berechtigt. Es bilden sich Assoziationen zunächst zu diesem äußeren Zweck, dann aber zum Zweck der bürgerlichen Freiheit. So entsteht ein neues Element in der europäischen Christenheit, das von der Kirche verschieden, ja sogar von ihr ausgeschlossen

und ebenso dem Feudalwesen, dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, entgegengesetzt ist. Dies Prinzip hat zu seinem Inhalte vernünftige Freiheit, wenn auch in beschränktem Umfange als Freiheit des Eigentums, der Geschicklichkeit u. dgl.; dem Inhalte nach aber ist sie vernünftige Freiheit. In dem anderen System ist es unbestimmt, ob der Inhalt vernünftig ist oder nicht; es ist zwar das Privateigentum anerkannt, aber es soll auch Privateigentum sein, was gar nicht Privateigentum sein darf, z. B. das droit de pucelage, Ministerstellen usf. Die beiden Systeme kommen nun in Kollision; sie tritt auf in den schönen italienischen Republiken, die heute gar nicht mehr genannt werden, von denen aber jede ihre eigentümliche schöne Geschichte hat. Es bilden sich nämlich in Italien Republiken, die einesteils in Flor stehen und unabhängig sind, andernteils in unglücklichen Kämpfen zerstückelt werden.

So treten die Stände hervor, der Stand der Bauern, der Städter, der weltlichen und der geistlichen Herren. Es sind dies die vier wesentlichen Stände; in Indien zeigen sie sich als Kasten. Ihre Unterscheidung gründet sich auf die Beziehung zu den Lebensverhältnissen. Auch hier sind sie zum Teil zu Naturunterschieden gemacht worden. Wesentlicher aber ist es, daß sie rechtlich bestimmt und festgesetzt worden sind. Rechtlich ist nur die aus dem Willen kommende, nicht bloß natürliche Festsetzung, die zugleich von der Gegenseite allgemein anerkannt wird. Zu bemerken ist, daß es sich um Stände der bürgerlichen Gesellschaft handelt, daß sie aber zugleich auch Unterschiede, Bestimmungen in der Staatsgewalt geworden sind; beides ist verknüpft. Daß die Stände dies Doppelte sind, hat man heutzutage vergessen und betrachtet sie bloß nach ihrer politischen Bedeutung; so wurzeln sie nicht in der Bestimmung, die sich auf den Unterschied der Lebensweise gründet. — Die Herren, der hohe Adel, waren die Inhaber der politischen Gewalt; aber auch die Mitglieder der Städte hatten politische Standschaft. Der Bauernstand ist mehr oder weniger aufgeschlossen gewesen; in der Schweiz z. B. hat er sich zu ganzen Staaten gemacht.

Diese Stände sind etwas rechtlich Festes geworden, nicht bloß etwas staatsrechtlich in einer Konstitution Festgesetztes, sondern so, daß es die Gestalt eines Privateigentums hatte,

was der Natur des Staates zum Teil zuwider ist. Der Staat im ganzen ist dadurch mehr oder weniger verkommen; aber auf der anderen Seite sind auch die staatsrechtlichen Bestimmungen dadurch unendlich fest geworden. Hier zeigt sich der Unterschied der abendländischen von den orientalischen, mohammedanischen Ländern, wo nie eine solche Festigkeit der Unterschiede im Staate ist. Eben damit ist die Ordnung im Staate gegeben. Die Einheit im Morgenlande ist gediegen, abstrakt, fanatisch, die Einheit in Europa dagegen eine bleibende, dauernde, verständige Festsetzung der Verhältnisse. Hiermit ist verbunden die feste Erblichkeit des Thrones und später die Ungeteiltheit der Länder; beides ist aus dieser festen privatrechtlichen Weise hervorgegangen. Wenn man diesen Punkt herausnimmt, so kann man durch seine Entgegensetzung gegen das Orientalische den ganzen Unterschied europäischer Rechtlichkeit entwickeln gegen die orientalische Zerrüttung.

Eine weitere Richtung ist nun aber die auf die Wissenschaft. Die Ausbildung des Denkens, des abstrakten Allgemeinen nahm ihren Anfang. Schon jene Verbrüderungen zu einem gemeinsamen Zwecke, dem die Glieder untergeordnet sind, weisen darauf hin, daß ein Allgemeines zu gelten anfing, das allmählich eben zum Gefühle seiner Kraft gelangte. Zuerst hatte sich, wie wir gezeigt haben, das Denken an die Theologie gewendet, die nunmehr Philosophie unter dem Namen der scholastischen Theologie geworden war. Philosophie und Theologie haben das Göttliche zum gemeinsamen Gegenstand, und wenn die Theologie der Kirche ein festgesetztes Dogma ist, so war nun die Bewegung entstanden, diesen Inhalt für den Gedanken zu rechtfertigen. Der berühmte Scholastiker Anselmus sagt: „Wenn man zum Glauben gekommen ist, so ist es eine Nachlässigkeit, sich nicht auch durch das Denken vom Inhalt des Glaubens zu überzeugen." Das Denken war aber auf diese Weise nicht frei, denn der Inhalt war ein gegebener: diesen Inhalt zu beweisen war die Richtung der Philosophie. Aber das Denken führte weiter auf eine Menge Bestimmungen, die nicht unmittelbar im Dogma ausgebildet waren, und insofern die Kirche nichts darüber festgesetzt hatte, war es erlaubt, darüber zu streiten. Die Philosophie hieß zwar eine ancilla fidei, denn sie war dem festen Inhalt des Glaubens unter-

worfen; aber es konnte nicht fehlen, daß auch der Gegensatz zwischen Denken und Glauben sich auftun mußte. Wie Europa allgemein das Schauspiel von Ritterkämpfen, Fehden und Turnieren darbot, so war es jetzt auch der Schauplatz des Turnierens der Gedanken. Es ist nämlich unglaublich, wie weit die abstrakten Formen des Denkens ausgeführt worden sind, und wie groß die Fertigkeit der Individuen war, sich darin zu bewegen. Wenn die Vernunft gegebene Lehren voraussetzt, dann ist der Inhalt der Philosophie nicht notwendig die Vernunft; es ist kein freies Denken, sondern nur ein formelles. So untersuchte man z. B. spekulativ, warum Gott nicht als Weib in die Welt gekommen sei, warum nicht als Esel oder Kürbis, und wie er im letzteren Falle würde gepredigt haben, wie es bei der unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes zugegangen sei, ob die Engel auch Geschlechtsteile hätten, wie Adam und Eva sich würden fortgepflanzt haben, wenn nicht der Sündenfall gewesen wäre. Der erste, der in scharfsinniger Zusammenstellung die ungelösten Gegensätze der Kirchenlehre zur Sprache brachte, war Abälard, der berühmte Pariser Scholastiker. Überhaupt wurde dieses Gedankenturnen zur Schau und zum Spiel (denn nicht über die dogmatischen Lehren selbst, sondern nur über die Formen wurde gekämpft) am meisten in Frankreich betrieben und ausgebildet.

Allmählich entwickelte sich nun der Gegensatz des Gedankens und der Kirche. Aus Griechenland kommen Gelehrte, und die Beschäftigung mit der griechischen Literatur fängt an aufzublühen. Die Welt findet an diesem rein Geistigen Geschmack; die echte aristotelische Philosophie verdrängt die Scholastik. Hierüber, sowie über die Bedeutung der Kunst für das Erwachen des neuen Geistes ist später noch das Erforderliche zu bemerken.

6. Die Entstehung der Monarchie.

Die veränderte Richtung des Selbstbewußtseins führt notwendig zu neuen Gestaltungen des sittlichen Ganzen. Wir haben deshalb jetzt die praktischen Bewegungen im Staate näher zu betrachten. Der Fortschritt hat die negative Seite, daß er im Brechen der subjektiven Willkür und der Ver-

einzelung der Macht besteht; die affirmative ist das Hervorgehen einer Obergewalt, die ein Gemeinsames ist, einer Staatsmacht als solcher, deren Angehörige gleiche Rechte erhalten, und worin der besondere Wille dem substanziellen Zweck unterworfen ist. Das ist der Fortschritt der Feudalherrschaft zur Monarchie. Das Prinzip der Feudalherrschaft ist die äußere Gewalt Einzelner; es sind nur Verpflichtungen der Persönlichkeit vorhanden. Die Herrschaft der Fürsten, Dynasten ist ohne Rechtsprinzip in sich selbst; sie sind Vasallen eines höheren Fürsten, Lehnsherrn, gegen den sie Verpflichtungen haben. Ob sie aber dieselben leisten, kommt darauf an, ob er sie durch Gewalt, durch seinen Charakter oder durch Vergünstigungen dazu vermögen kann, — sowie auch jene Rechte des Lehnsherrn selbst nur ein Resultat sind, das durch Gewalt abgetrotzt ist, dessen Erfüllung und Leistung aber auch nur durch fortdauernde Gewalt aufrechterhalten werden kann. Der Wille des Herrn ist nur persönliche Willkür. Das monarchische Prinzip dagegen ist das Entgegengesetzte; es ist auch Obergewalt, aber über solche, die keine selbständige Macht für ihre Willkür besitzen, wo nicht mehr Willkür gegen Willkür steht; denn die Obergewalt der Monarchie ist wesentlich eine Staatsgewalt und hat in sich den substanziellen rechtlichen Zweck. Die Feudalherrschaft ist eine Polyarchie: es sind lauter Herren und Knechte. In der Monarchie dagegen ist einer Herr und keiner Knecht, denn die Knechtschaft ist durch sie gebrochen, und in ihr gilt das Recht und das Gesetz; aus ihr geht die reelle Freiheit hervor. Die Dynasten werden Staatsbeamte und bilden ein Staatswesen, das einen Zusammenhang in sich hat. In der Monarchie wird also die Willkür der einzelnen unterdrückt und ein Gesamtwesen der Herrschaft aufgestellt. Bei der Unterdrückung dieser Vereinzelung wie bei deren Widerstande ist es zweideutig, ob dabei die Absicht des Rechts oder nur der Willkür ist. Der Widerstand gegen die königliche Obergewalt heißt Freiheit und wird als rechtmäßig und edel gepriesen, insofern man nur die Vorstellung der Willkür vor sich hat. Aber durch die willkürliche Gesamtgewalt eines einzelnen wird doch ein Gesamtwesen gebildet; in Vergleichung mit dem Zustande, wo jeder einzelne Punkt ein Ort der gewalttätigen Willkür ist, sind es nun viel weniger Punkte, die will-

kürliche Gewalt leiden. Der große Umfang macht allgemeine Dispositionen des Zusammenhalts notwendig, und die innerhalb derselben Regierenden sind zugleich wesentlich Gehorchende: die Vasallen werden Staatsbeamte, welche Gesetze der Staatsordnung auszuführen haben. Da aber die Monarchie aus dem Feudalismus hervorgeht, so trägt sie zunächst noch den Charakter desselben an sich. Die Individuen gehen aus ihrer Einzelberechtigung in Stände und Korporationen über; die Vasallen werden Stände und sind nur noch mächtig durch diesen Zusammenhalt als ein Stand; ihnen gegenüber bilden die Städte Mächte im Gemeinwesen. Auf diese Weise kann die Macht des Herrschers keine bloß willkürliche mehr sein. Es bedarf der Einwilligung der Stände und Korporationen, und will der Fürst diese haben, so muß er notwendig das Gerechte und Billige wollen.

Wir sehen jetzt eine Staatenbildung beginnen, während die Feudalherrschaft keine Staaten kennt. Der Übergang von ihr zur Monarchie geschieht auf dreifache Weise, erstens, indem der Lehnsherr Meister über seine unabhängigen Vasallen wird, indem er ihre partikuläre Gewalt unterdrückt, so daß die einzelnen nicht mehr als selbständig gelten, und sich zum einzigen Gewalthaber erhebt, zweitens, indem die Fürsten sich ganz vom Lehnsverhältnis frei machen und selbst Landesherren über eigene Staaten werden, oder endlich drittens, indem der oberste Lehnsherr auf eine mehr friedliche Weise die besondern Herrschaften mit seiner eigenen besondern vereinigt und so Herrscher über das Ganze wird.

Die geschichtlichen Übergänge sind zwar nicht immer so rein, wie sie hier vorgestellt worden sind; oft kommen mehrere zugleich vor, aber der eine oder der andere bildet immer das Überwiegende. Die Hauptsache ist, daß für solche Staatsbildung als Grundlage und Voraussetzung eine partikuläre Nation erfordert wird, indem man eine partikuläre Nation sein muß, um einen eigentümlichen und unterschiedenen Staat darzustellen. Es sind partikuläre Nationen vorhanden, die eine Einheit von Haus aus sind und die absolute Tendenz haben, einen Staat zu bilden. Nicht allen ist es gelungen, zu dieser Staatseinheit zu gelangen; wir haben sie jetzt einzeln in dieser Beziehung zu betrachten.

Was zuerst das römische Kaiserreich betrifft, wozu

Deutschland und Italien gehört, so geht der Zusammenhang beider Länder eben aus der Vorstellung des Kaiserreichs hervor. Die weltliche Herrschaft sollte verbunden mit der geistlichen ein Ganzes ausmachen, aber diese Formation war immer mehr Kampf, als daß sie wirklich geschehen wäre. In Deutschland und Italien geschah der Übergang vom Feudalverhältnis zur Monarchie so, daß das Feudalverhältnis gänzlich verdrängt wurde; die Vasallen wurden selbständige Monarchen.

In Deutschland war schon immer eine große Verschiedenheit der Stämme gewesen, von Schwaben, Bayern, Franken, Thüringern, Sachsen, Burgundern; hierzu kamen die germanisierten Slawen. In Mecklenburg, Brandenburg, längs der Elbe hatten sich Wenden festgesetzt, auch in einem Teil von Sachsen, und in Österreich Slawen, Tschechen usw., so daß kein solcher Zusammenhalt wie in Frankreich sich machen konnte. Ein ähnliches Verhältnis war in Italien. Langobarden hatten sich da festgesetzt, während die Griechen noch das Exarchat und Unteritalien innehatten; in Unteritalien bildeten dann die Normannen ein eigenes Reich, und die Sarazenen behaupteten eine Zeitlang Sizilien. Nach dem Untergange der Hohenstaufen ist das allgemeine Zerfallen zur völligen Gewalt gekommen; es nahm eine allgemeine Barbarei in Deutschland überhand, das in viele Punkte der Gewaltherrschaft zersplittert wurde. Es war Maxime der Kurfürsten, nur schwache Fürsten zu Kaisern zu wählen; ja, sie haben die Kaiserwürde an Ausländer verkauft. So verschwand die Einheit des Staates der Sache nach. Es bildeten sich eine Menge Punkte, deren jeder ein Raubstaat war: das Feudalrecht war zur förmlichen Rauferei und Räuberei losgebunden, und die mächtigen Fürsten haben sich als Landesherren konstituiert. Nach dem Interregnum wurde der Graf von Habsburg zum Kaiser gewählt, und das habsburgische Geschlecht behauptete nun mit wenigen Zwischenräumen den Kaiserthron. Diese Kaiser waren darauf reduziert, sich eine Hausmacht anzuschaffen, da die Fürsten ihnen keine Staatsmacht einräumen wollten. — Jene vollkommene Anarchie wurde aber endlich durch Assoziationen für allgemeine Zwecke gebrochen. Kleinere Assoziationen waren schon die Städte selbst; jetzt aber bildeten sich Städtebündnisse im gemeinschaftlichen Interesse gegen die Räuberei; so der Hansebund im Norden, der rheinische Bund aus

den Städten längs dem Rhein, der schwäbische Städtebund. Die Bündnisse waren sämtlich gegen die Dynasten gerichtet, und selbst Fürsten traten den Städten bei, um dem Fehdezustand entgegenzuarbeiten und den allgemeinen Landfrieden herzustellen. Welcher Zustand in der Feudalherrschaft gewesen, erhellt aus jener berüchtigten Assoziation der Kriminaljustiz: es war eine Privatgerichtsbarkeit, die unter dem Namen des Femgerichts geschlossene Sitzungen hielt; besonders im nordwestlichen Deutschland war sie ansässig. Auch eine eigentümliche Bauerngenossenschaft bildete sich. In Deutschland waren die Bauern Leibeigene; viele von ihnen flüchteten sich in die Städte oder siedelten sich als Freie in der Nähe der Städte an (Pfahlbürger); in der Schweiz aber bildete sich eine Bauernverbrüderung. Die Bauern von Uri, Schwyz und Unterwalden standen unter kaiserlichen Vögten, denn diese Vogteien waren nicht Privateigentum, sondern Reichsämter; aber die Habsburger suchten sie in Hauseigentum zu verwandeln. Die Bauern mit Kolben und Morgenstern gingen siegreich aus dem Kampfe gegen den geharnischten, mit Spieß und Schwert gerüsteten und in Turnieren ritterlich geübten Adel und dessen Anmaßung hervor. Besonders wichtig war, daß, wie oben erwähnt, gegen jene Übermacht der Bewaffnung noch ein anderes technisches Mittel gefunden wurde, das Schießpulver.

In Italien wiederholt sich, wie schon gesagt ist, dasselbe Schauspiel, das wir in Deutschland gesehen, daß nämlich die einzelnen Punkte zur Selbständigkeit gelangt sind. Das Kriegführen wurde dort durch die Kondottieri zu einem förmlichen Handwerk. Die Städte mußten auf ihr Gewerbe sehen und nahmen deshalb Söldner in Dienst, deren Häupter häufig Dynasten wurden; Franz Sforza machte sich sogar zum Herzog von Mailand. In Florenz wurden die Medici, eine Familie von Kaufleuten, herrschend; ebenso war es auch mit den anderen größeren Städten Italiens. Aber jene großen Städte unterwarfen sich wiederum eine Menge von kleineren und von Dynasten. Verwirrung und Krieg war nicht minder als in Deutschland vorhanden. Ebenso bildete sich ein päpstliches Gebiet. Auch hier hatten sich eine unzählige Menge von Dynasten unabhängig gemacht; nach und nach wurden sie sämtlich der einen Herrschaft des Papstes unterworfen. Wie

zu dieser Unterwerfung im sittlichen Sinne durchaus ein Recht vorhanden war, ersieht man aus der berühmten Schrift Macchiavellis „Der Fürst“. Oft hat man dieses Buch, als mit den Maximen der grausamsten Tyrannei erfüllt, mit Abscheu verworfen; aber in dem hohen Sinne der Notwendigkeit einer Staatsbildung hat Macchiavelli die Grundsätze aufgestellt, nach welchen in jenen Umständen die Staaten gebildet werden mußten. Die einzelnen Herren und Herrschaften mußten durchaus unterdrückt werden, und wenn wir mit unserem Begriffe von Freiheit die Mittel, die er uns als die einzigen und vollkommen berechtigten zu erkennen gibt, nicht vereinigen können, weil zu ihnen die rücksichtsloseste Gewalttätigkeit, alle Arten von Betrug, Mord usw. gehören, so müssen wir doch gestehen, daß die Dynasten, die niederzuwerfen waren, nur so angegriffen werden konnten, da ihnen unbeugsame Gewissenlosigkeit und eine vollkommene Verworfenheit durchaus zu eigen waren. Durch so elende Häupter wurde Italien zerrissen, unterdrückt und mit allen Greueln angefüllt, bis sich nach und nach ein besserer Zustand bildete.

In Frankreich ist der umgekehrte Fall als in Deutschland und Italien eingetreten. Mehrere Jahrhunderte hindurch besaßen die Könige von Frankreich nur ein sehr kleines Territorium, so daß viele der ihnen untergebenen Vasallen mächtiger als sie selbst waren; nach und nach aber fing das Königtum an, mehr Gewalt zu bekommen, wobei es für die königliche Würde sehr vorteilhaft war, daß sie als erblich festgesetzt war. Auch gewann sie dadurch Ansehen, daß die Korporationen und Städte von dem Könige ihre Berechtigungen und Privilegien bestätigen ließen und die Berufungen an den obersten Lehnshof, den Pairshof, aus zwölf Pairs bestehend, immer häufiger wurden. Es kam dadurch der König in das Ansehen, daß bei ihm vor den Unterdrückern Schutz zu suchen sei. Frankreich fing überhaupt damals an, als Mittelpunkt der Christenheit angesehen zu werden: von dort gingen die ersten Kreuzzüge aus, und von französischen Heeren wurden sie ausgeführt; dahin flüchteten sich die Päpste aus ihren Kämpfen mit den deutschen Kaisern und mit den neapolitanischen und sizilianischen Normannenfürsten, und dort schlugen sie eine Zeitlang ihren bleibenden Wohnsitz auf. Was aber dem Könige wesentlich auch bei den mächtigen Vasallen

zu Ansehen verhalf, war seine sich vermehrende Hausmacht; auf mannigfache Weise, durch Beerbung, durch Heirat, durch Gewalt der Waffen usw. waren die Könige in den Besitz vieler Grafschaften und mehrerer Herzogtümer gekommen. Die Herzöge der Normandie waren jedoch Könige von England geworden, und es stand Frankreich so eine starke Macht gegenüber, der durch die Normandie das Innere eröffnet war. Ebenso blieben mächtige Herzogtümer übrig; aber der König war trotzdem nicht bloß Lehnsherr, wie die deutschen Kaiser, sondern auch Landesherr geworden: er hatte eine Menge von Baronen und Städten unter sich, die seiner unmittelbaren Gerichtsbarkeit unterworfen waren, und Ludwig IX. führte die Apellationen an den königlichen Gerichtshof allgemein ein. Die Städte erhoben sich zu größerer Bedeutung. Wenn nämlich der König Geld brauchte und alle Mittel, wie Steuern und gezwungene Kontributionen aller Art, erschöpft waren, so wandte er sich an die Städte und unterhandelte einzeln mit ihnen. Philipp der Schöne war es zuerst, welcher im Jahre 1302 die Städtedeputierten als dritten Stand zur Versammlung der Geistlichkeit und der Barone zusammenberief. Er befestigte durch eine bessere Einrichtung des Gerichtswesens ganz außerordentlich seine Macht. Es war freilich nur um die Autorität des Königs und um Steuern zu tun, aber die Stände bekamen, wenn sie auch nicht direkt an der Gesetzgebung teilnahmen, dennoch eine Bedeutung und Macht im Staate und so auch einen Einfluß auf die Gesetzgebung. Bauern und Städte gewannen die Stellung von Ständen. Besonders auffallend ist es, daß die Könige von Frankreich erklärten, daß die leibeigenen Bauern für ein Geringes in ihrem Kronlande sich freikaufen könnten. Auf diese Weise kamen die Könige von Frankreich sehr bald zu einer großen Macht. Es war in Einigkeit mit dem päpstlichen Stuhl, wie es überhaupt eine Priorität in poetischer und wissenschaftlicher Bildung hatte. Die Blüte der Poesie durch die Troubadours sowie die Ausbildung der scholastischen Theologie, deren eigentlicher Mittelpunkt Paris war, gaben Frankreich eine Bildung, die es vor den übrigen europäischen Staaten voraus hatte, und die ihm im Auslande Achtung verschaffte. Die Könige von Frankreich hatten Parlamente, Vasallen- und königliche Gerichte. Das höchste königliche

Gericht war das der zwölf Pairs, an das von den Untertanen appelliert werden durfte. Durch diese Einrichtungen kam schon im 13. Jahrhundert ein Landfrieden zustande, wogegen in Deutschland noch die ärgste Anarchie herrschte, die auch die meuchelmörderischen Femgerichte nicht heben konnten. König und Städte wirkten zusammen gegen die Herrschgelüste der Aristokratie.

England war, wie schon bei Gelegenheit erwähnt worden ist, von Wilhelm dem Eroberer, Herzog der Normandie, unterworfen worden. Er führte daselbst die Lehnsherrschaft ein und teilte das Königreich in Lehnsgüter, die er fast nur seinen Normannen verlieh. Er selbst behielt sich bedeutende Kronbesitzungen vor; die Vasallen waren verpflichtet, in Krieg zu ziehen und bei Gericht zu sitzen. Der König war Vormund der Minderjährigen unter seinen Vasallen; sie durften sich nur nach erhaltener Zustimmung verheiraten. Erst nach und nach kamen die Barone und die Städte zu eigner Bedeutsamkeit. Besonders bei den Streitigkeiten und Kämpfen um den Thron erlangten sie ein großes Gewicht. Als der Druck und die Anforderungen von seiten des Königs zu groß wurden, kam es zu Zwistigkeiten, selbst zum Kriege: die Barone zwangen den König Johann, die magna charta, die Grundlage der englischen Freiheit, das heißt, besonders der Privilegien des Adels, zu beschwören. Unter diesen Freiheiten stand das Privatrecht obenan: keinem Engländer sollte ohne ein gerichtliches Urteil von seinesgleichen Freiheit der Person, Vermögen oder Leben genommen werden. Jeder sollte ferner die freie Disposition über sein Eigentum haben. Der König sollte ferner keine Steuern auflegen ohne Zustimmung der Erzbischöfe, Bischöfe, Grafen und Barone. Auch den Städten wurden ihre alten Gewohnheiten und Freiheiten bestätigt; sie erhoben sich bald, von den Königen gegen die Barone begünstigt, zum dritten Stand und zur Repräsentation der Gemeinen. Dennoch war der König immer sehr mächtig, wenn er Charakterstärke besaß. Seine Krongüter verschafften ihm ein gehöriges Ansehen; später jedoch wurden sie nach und nach veräußert oder auch verschenkt, so daß der König dazu kam, vom Parlamente Subsidien zu empfangen.

Das Nähere und Geschichtliche, wie die Fürstentümer den Staaten einverleibt worden sind, und die Mißverhältnisse

und Kämpfe bei solchen Einverleibungen berühren wir hier nicht näher. Nur das ist noch zu sagen, daß die Könige, als sie durch die Schwächung der Lehnsverfassung zu einer größeren Macht gelangten, diese nun gegeneinander im bloßen Interesse ihrer Herrschaft gebrauchten. So führten Frankreich und England hundertjährige Kriege gegeneinander. Immer versuchten es die Könige, nach außen hin Eroberungen zu machen; die Städte, die meist die Beschwerden und Auflagen zu tragen hatten, lehnten sich dawider auf, und die Könige räumten ihnen, um sie zu beschwichtigen, wichtige Vorrechte ein.

Bei allen diesen Mißhelligkeiten suchten die Päpste ihre Autorität einwirken zu lassen, aber das Interesse der Staatsbildung war so fest, daß sie mit ihrem eigenen Interesse einer absoluten Autorität wenig dagegen vermochten. Die Fürsten und Völker ließen die Päpste schreien, wenn sie sie zu neuen Kreuzzügen aufforderten. Kaiser Ludwig ließ sich auf Demonstrationen aus Aristoteles, der Bibel und dem römischen Recht gegen die Anmaßungen des päpstlichen Stuhles ein, und die deutschen Kurfürsten, im Geschäfte der Bildung eines Gemeinwesens begriffen und im Gefühle ihres Rechts und der Gerechtigkeit ihrer Sache, erklärten auf dem Tage zu Rense im Jahre 1338 und dann noch bestimmter auf dem Reichstage zu Frankfurt, das Reich bei seinen Freiheiten und Herkommen schirmen zu wollen, wandten sich öffentlich gegen die päpstliche Anmaßung und erklärten, daß sie in ihren Angelegenheiten die Zustimmung des Papstes nicht nötig hätten und daß es bei der Wahl eines römischen Königs oder Kaisers keiner päpstlichen Konfirmation bedürfe. Ebenso hatte schon im Jahre 1302 bei einem Streite des Papstes Bonifacius mit Philipp dem Schönen die Reichsversammlung, die dieser zusammenberufen hatte, gegen den Papst gestritten; denn die Staaten und Gemeinwesen waren zum Bewußtsein gekommen, ein Selbständiges zu sein.

7. Der Übergang zur neuen Zeit.

Der Himmel des Geistes klärt sich für die Menschheit auf. Mit der Beruhigung der Welt zur Staatsordnung, die wir gesehen, war noch ein weiterer, konkreterer Aufschwung

des Geistes zur edleren Menschlichkeit verbunden. Man hat das Grab, das Tote des Geistes, und das Jenseits aufgegeben. Das Prinzip des Dieses, das die Welt zu den Kreuzzügen getrieben, hat sich vielmehr in der Weltlichkeit für sich entwickelt: der Geist hat es nach außen entfaltet und sich in dieser Äußerlichkeit ergangen. Die Weltlichkeit enthält das Prinzip des Dieses, wie es sich außerhalb der Kirche entwickelt. Der Geist hat die Vollendung des Dieses zuerst in der Kirche gesucht; aber gefunden hat er es schließlich so, daß er die Kirche ausgeschlossen hat. Die Kirche aber ist geblieben und hat auch das Sinnliche an ihr behalten; doch auch in ihr ist geschehen, daß es nicht als Äußerlichkeit in seiner Unmittelbarkeit an ihr geblieben, sondern verklärt worden ist durch die Kunst.

Das Sinnliche findet sich also wohl in der Kirche; es ist aber auch von ihr ausgeschlossen. Soweit sie es aber noch in sich hat, ist es inniger und hat so auch seine Verklärung gefunden, und zwar ist diese Verklärung die Kunst. Die Kunst begeistet das Sinnliche; sie erhebt das Äußerliche zu einer Form, die geistig ist und Seele, Empfindung, Geist ausdrückt, so daß die Andacht nicht bloß ein sinnliches Ding vor sich hat und nicht gegen ein bloßes Ding fromm ist, sondern gegen das Höhere in ihm, die seelenvolle Form, die vom Geiste hineingetragen ist. Das Gemüt verhält sich zu dem Sinnlichen, das von der Kunst die Form empfangen hat, nicht mehr wie zu einem bloßen Dinge, sondern als Seele zu einem Seelenhaften, zu einem Geistigen. In solchem Verhältnis ist der Geist frei für sich in Beziehung zu einem, dessen Ebenbild er ist. Gewiß kann die Frömmigkeit auch bei dem bloß Sinnlichen andächtige Gefühle haben, und sogar die göttliche Gnade kann durch Sinnliches wirken. Was aber sein soll, ist die Wahrheit in objektiver Form. Das Ding ist nichts Objektives, nichts an sich Wahres; daher ist der Geist darin nicht frei, sondern abhängig, unterjocht. Es ist etwas ganz anderes, wenn der Geist ein bloßes Ding wie die Hostie als solche oder irgendeinen Stein, Holz, ein schlechtes Bild vor sich hat oder ein geistvolles Gemälde, ein schönes Werk der Skulptur, wo sich Seele zu Seele und Geist zu Geist verhält. Dort ist der Geist außer sich, gebunden an ein ihm schlechthin Anderes, welches das Sinnliche, Ungeistige

ist. Hier aber ist das Sinnliche ein Schönes und die geistige Form das in ihm Beseelende und ein in sich selbst Wahres. Wenn jenes Gebundensein, die unfreie Abhängigkeit von einem wesentlich außerhalb Seienden, einem Dinge, der Standpunkt einer Religion ist, so würde das Bedürfnis des Geistes seine Befriedigung nicht im Schönen finden; vielmehr sind in solchem Falle die plattesten Bilder, ganz schlechte, häßliche Darstellungen weit mehr geeignet, ihm das Göttliche zu vergegenwärtigen. Die Erfahrung kann es denn auch beweisen, daß die Frömmigkeit, sofern sie Bilder anbetet, weit weniger echte Kunstwerke verehrt. Denn diese führen zu einer inneren Befriedigung und Freiheit, dahingegen jene Frömmigkeit mehr in dumpfer, bewußtloser Abhängigkeit schweben will. So hat man bemerkt, daß die wahrhaften Kunstwerke, z. B. Rafaels Madonnenbilder, nicht die Verehrung genießen, nicht die Menge von Gaben empfangen, als vielmehr die schlechten Bilder vornehmlich aufgesucht werden und Gegenstand der größeren Andacht und Freigebigkeit sind, wogegen die Frömmigkeit bei jenen vorbeigeht, indem sie sich durch sie innerlich aufgefordert und angesprochen fühlen würde; aber solche Ansprüche sind da ein Fremdartiges, wo es nur um das Gefühl selbstloser Gebundenheit und abhängiger Dumpfheit zu tun ist.

Wir sehen in der Zeit nach den Kreuzzügen schon Anfänge der Kunst, der Malerei; schon während derselben hatte sich eine eigentümliche Poesie hervorgebracht. Der Geist, da er keine Befriedigung finden konnte, erzeugte sich durch die Phantasie schönere Gebilde und in einer ruhigeren, freieren Weise, als sie die Wirklichkeit darbot. Eine neue Kunst geht in Italien auf. Der Mensch hat es aufgegeben, sich bloß mit einer Andacht zu begnügen, die nicht aus sich herausgeht, und auf der anderen Seite das Sinnliche als rein Sinnliches zu belassen; er will es nun vergeistigen. So entstehen Kunstwerke, die sinnlicher Ausdruck des rein Geistigen sind, aber zugleich auch das Sinnliche verschönen. So ist die Kunst schon aus dem Prinzip der Kirche herausgetreten. Da sie aber nur sinnliche Darstellungen hat, so gilt sie zunächst als etwas Unbefangenes. Daher ist die Kirche ihr noch gefolgt, und es ist auch zu beachten, daß die Kunst als solche nicht zu dem Wahren der Religion hinführen konnte, das der Geist jetzt zu erfassen hatte. Denn sie stellt dies

Wahre dar, wie es erscheint, nur in der Weise eines Sinnlichen, nicht in seiner ihm selbst gemäßen Form; deshalb hat die Kirche sich ihrer noch bedienen können. Sie trennte sich dann aber von dem freien Geiste, aus dem die Kunst hervorgegangen war, als derselbe sich zum Gedanken und zur Wissenschaft erhob.

Denn unterstützt und gehoben wurde die Kunst zweitens durch das Studium des Altertums, für das nunmehr das Abendland wieder empfänglich wird (der Name „humaniora" ist sehr bezeichnend, denn in jenen Werken des Altertums wird das Menschliche und die Menschenbildung geehrt), das Abendland wurde durch dasselbe mit dem Wahrhaften, Ewigen der menschlichen Betätigung bekannt. Äußerlich ist dieses Wiederaufleben der Wissenschaft durch den Untergang des byzantinischen Kaisertums herbeigeführt worden. Eine Menge Griechen haben sich nach dem Abendlande geflüchtet und die griechische Literatur daselbst hingebracht; und sie brachten nicht allein die Kenntnis der griechischen Sprache mit, sondern auch die griechischen Werke selbst. Sehr wenig war davon in den Klöstern aufbewahrt geblieben, und die Kenntnis der griechischen Sprache war kaum vorhanden. Mit der römischen Literatur war es anders; es herrschten hier noch alte Traditionen: Vergil galt als ein großer Zauberer (bei Dante ist er Führer in der Hölle und dem Fegefeuer). Durch den Einfluß der Griechen nun kam die alte griechische Literatur wieder auf. Das Abendland war fähig geworden, sie zu genießen und anzuerkennen; es erschienen ganz andere Gestalten, — eine andere Tugend, ganz andere Gebote der Moral stellten die Griechen in ihren Werken auf, als das Abendland kannte. Es erhielt einen ganz anderen Maßstab für das, was zu ehren, zu loben und nachzuahmen sei. An die Stelle des scholastischen Formalismus trat ein ganz anderer Inhalt: Plato wurde im Abendlande bekannt, und in diesem ging eine neue menschliche Welt auf. Die neuen Vorstellungen fanden ein Hauptmittel zu ihrer Verbreitung in der eben erfundenen Buchdruckerkunst, die wie das Mittel des Schießpulvers dem modernen Charakter entspricht und dem Bedürfnisse, auf eine ideelle Weise miteinander in Zusammenhang zu stehen, entgegengekommen ist. Insofern sich in dem Studium der Alten die Liebe zu menschlichen Taten

und Tugenden kundtat, hat die Kirche daran noch kein Arges gehabt, und sie hat nicht bemerkt, daß in jenen fremden Werken ihr ein ganz fremdes Prinzip entgegentrat.

Eine dritte Haupterscheinung, die zu erwähnen ist, wäre dieses Hinaus des Geistes, diese Begierde des Menschen, seine Erde kennen zu lernen. Der Rittergeist der portugiesischen und spanischen Seehelden hat einen neuen Weg nach Ostindien gefunden und Amerika entdeckt. Auch dieser Fortschritt ist noch innerhalb der Kirche geschehen. Der Zweck des Kolumbus war auch besonders ein religiöser: die Schätze der reichen, noch zu entdeckenden indischen Länder sollten, seiner Ansicht nach, zu einem neuen Kreuzzuge verwendet und die heidnischen Einwohner derselben zum Christentume bekehrt werden. Der Mensch erkannte, daß die Erde rund, also ein für ihn Abgeschlossenes sei, und der Schiffahrt war das neu erfundene technische Mittel der Magnetnadel zugute gekommen, wodurch sie aufhörte, bloß Küstenschiffahrt zu sein; das Technische findet sich ein, wenn das Bedürfnis vorhanden ist.

Diese drei Tatsachen der sogenannten Restauration der Wissenschaften, der Blüte der schönen Künste und der Entdeckung Amerikas und des Weges nach Ostindien sind der Morgenröte zu vergleichen, die nach langen Stürmen zum ersten Male wieder einen schönen Tag verkündet. Dieser Tag ist der Tag der Allgemeinheit, der endlich nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters hereinbricht, ein Tag, der sich durch Wissenschaft, Kunst und Entdeckungstrieb, das heißt, durch das Edelste und Höchste bezeichnet, was der durch das Christentum freigewordene und durch die Kirche emanzipierte Menschengeist als seinen ewigen und wahren Inhalt darstellt.

Was sich in der Wirklichkeit diesem neuen Leben entgegenstemmte, die Kirche, war ihrerseits in das tiefste Verderben geraten. Dieses Verderben ist nicht als zufälliges zu nehmen; es ist notwendig und nichts als die konsequente Fortbildung eines vorhandenen Prinzips. Man spricht zu Unrecht bloß von Mißbräuchen in der Kirche; durch diesen Ausdruck wird die Meinung erweckt, als habe nichts vorgelegen, als daß das an sich Gute durch subjektive Zwecke verderbt worden sei, die dann eben nur entfernt werden müssen,

um die gute Sache zu retten. Mißbrauch ist die sehr gewöhnliche Weise, ein Verderben zu benennen; es wird vorausgesetzt, daß die Grundlage gut, die Sache selbst mangellos sei, daß aber die Leidenschaften, subjektiven Interessen, überhaupt der zufällige Wille der Menschen jenes Gute als ein Mittel für sich gebraucht habe, weshalb es dann um nichts zu tun sei, als diese Zufälligkeiten zu entfernen. In solcher Vorstellung wird die Sache gerettet und das Übel als ein ihr nur Äußerliches genommen. Der Mißbrauch einer Sache zeigt sich aber immer nur in einzelnen Erscheinungen; in der Kirche dagegen ist ein alle Adern durchdringendes Prinzip des Verderbens aufgetreten. Es rührt daher, daß sie das Sinnliche nicht ganz ausgeschlossen hatte. Das Verderben der Kirche hat sich aus ihr selbst entwickelt; es hat eben sein Prinzip darin, daß das Dieses als ein Sinnliches in ihr, daß das Äußerliche, als ein solches, innerhalb ihrer selbst sich befindet. In der Sphäre der Kunst ist das Sinnliche berechtigt; die Kunst ist auch nicht das, was das letzte Bedürfnis des Geistes befriedigt. Damals aber nun hatte der Weltgeist schon das Sinnliche überwunden und sich deswegen bereits von der Kirche getrennt. Er hat das Geistige aus ihr bereits ausgeschlossen; sie nimmt keinen Teil daran und an der Beschäftigung mit demselben, sie behält so das Dieses an ihr: es ist die sinnliche Subjektivität, die unmittelbare, die nicht von ihr zur geistigen verklärt ist. Deshalb tritt von jetzt ab die Kirche hinter den Weltgeist zurück, eben weil dieser schon dazu gekommen ist, das Sinnliche als Sinnliches, das Äußerliche als Äußerliches zu wissen, in dem Endlichen auf endliche Weise sich zu betätigen und eben in dieser Tätigkeit als eine gültige, berechtigte Subjektivität bei sich selbst zu sein. Dies Verhältnis zu dem Weltgeist entwickelt sich nun innerhalb der Kirche als ihre Verderbnis.

Die Kirche hatte die äußerlichen Widerstände überwunden und sich zur Herrscherin gemacht; nun kommt in ihrem Schoße selbst alles zur Vollführung, und der Widerspruch tritt in ihr selbst hervor. Die Bestimmung, die von Hause aus in der Kirche ist, entfaltet sich notwendig erst als Verderben in ihr, wenn sie keinen Widerstand mehr vor sich hat, wenn sie fest geworden ist. Dann werden die Elemente frei und vollführen ihre Bestimmung. Diese Äußerlichkeit innerhalb der

Kirche selbst ist es also, die Übel und Verderben wird und als das Negative innerhalb ihrer selbst sich entwickelt. Die Formen dieses Verderbens sind die mannigfaltigen Beziehungen, in denen sie selbst steht, und in die daher dieses Moment sich hineinträgt. Sie hatte die Gewalt über das Weltliche errungen und behandelte alles Weltliche, allen Besitz als ein Negatives, ohne das Affirmative in sich hineinzubilden. Der Papst hatte selbst ein weltliches Besitztum und stellte sich dadurch in Beziehung auf Politik und Intrigen den weltlichen Fürsten gleich, bediente sich des Bannes zu politischen Absichten und maßte sich die weltliche Gewalt über alle weltlichen Güter, namentlich aber die Bistümer an. Der päpstliche Stuhl wurde durch Gewalttätigkeit erstrebt; es wurden Päpste und Gegenpäpste gewählt, so auch Bischöfe und Gegenbischöfe, und alle diese kirchlichen Würdenträger sinken immer tiefer in der öffentlichen Achtung. Den letzten Stoß gab der Kirche die Ablaßkrämerei.

In der Frömmigkeit ferner erscheint dies Verderben als Aberglauben überhaupt, Gebundensein an ein Sinnliches, das sie als Geist verehren soll, an ein gemeines Ding, in den verschiedensten Gestalten: Sklaverei der Autorität, denn der Geist als in ihm selbst außer sich, ist unfrei, außer sich festgehalten, — Wunderglauben der ungereimtesten und läppischsten Art, denn das Göttliche wird auf eine ganz vereinzelte und endliche Weise für ganz endliche und besondere Zwecke dazusein gemeint, — dann Herrschsucht, Schwelgerei, alle Verdorbenheit der Roheit und Gemeinheit, Heuchelei, Betrug. Alles dieses tut sich in der Kirche auf; denn das Sinnliche überhaupt ist in ihr nicht durch den Verstand gebändigt und gebildet: es ist frei geworden, und zwar frei nur auf eine rohe, wilde Weise. Demgegenüber ist die Tugend der Kirche, die gegen die Sinnlichkeit gerichtet ist, nur abstrakt negativ, die Wirklichkeit fliehend, der Welt entsagend, unlebendig. Sie kommt nicht dazu, sittlich zu sein, denn sie zieht sich aus dem Kreise des Lebendigen zurück; die höchste Tugend aber ist gerade in diesem Kreise, in der Familie.

Auf der einen Seite rohes Laster und Begierde, auf der andern die alles aufopfernde Erhabenheit religiöser Seelen, — diese Kontraste sind noch stärker durch den Verstand, mit dem der Mensch die Unterschiede faßt, in denen er sich

fühlt, durch die Energie, in der er sich in seiner subjektiven Kraft gegen die äußerlichen Dinge in der Natur fühlt, sich frei weiß und so nun für sich ein absolutes Recht gewinnt. Das Letzte ist, daß die Kirche die Seelen aus dem Verderben retten soll, aber insofern sie selbst verderbt ist, diesen absoluten Zweck selbst zu einem äußerlichen Mittel für ihr irdisches Interesse macht und dazu herabgesunken ist, die tiefste Sehnsucht der Seele auf ganz äußerliche Weise zu befriedigen. Der Ablaß der Sünden, die höchste Befriedigung, welche die Seele sucht, ihrer Einigkeit mit Gott gewiß zu sein, das Tiefste, Innerste wird dem Menschen auf die äußerlichste, leichtsinnigste Weise geboten, — nämlich mit bloßem Gelde zu kaufen, und zugleich geschieht dieses für die äußerlichsten Zwecke der Schwelgerei. Durch ein Negatives wollte man ein Negatives, die äußere Strafe der Sünde, vertreiben und benutzte dies, um die päpstliche Kasse zu füllen und in Rom dafür zu schwelgen. Indem die Befriedigung der Seele so auf äußerliche Weise leichtsinnig gewährt wird, und zwar zum Zwecke der Schwelgerei, so muß die Empörung der Innerlichkeit auf das höchste gesteigert werden. Zwar ist nicht alles für Schwelgerei bestimmt und ein Zweck wohl auch der Bau der Peterskirche, des herrlichen Baues der Christenheit in dem Mittelpunkte der Residenz der Religion. Aber wie das Kunstwerk aller Kunstwerke, die Athene und ihre Tempelburg zu Athen, die von dem Gelde der Bundesgenossen Athens aufgerichtet wurden, das Unglück Athens machten und diese Stadt um ihre Bundesgenossen und ihre Macht gebracht haben, so wird die Vollendung dieser Kirche des heiligen Petrus, deren Kuppel Michel Angelo gewölbt hat, der Maler des Jüngsten Gerichts in der sixtinischen Kapelle, zum Jüngsten Gericht für den stolzen und höchsten Bau der Hierarchie.

Mannigfache Ursachen hatten sich, wie wir gesehen haben, vereinigt, die päpstliche Autorität zu schwächen: das große Schisma der Kirche, das die Unfehlbarkeit des Papstes in Zweifel stellte, veranlaßte die Beschlüsse der Kirchenversammlungen zu Kostnitz und zu Basel, die sich über den Papst stellten und deshalb Päpste absetzten und ernannten. Viele Versuche gegen das System der Kirche haben das Bedürfnis einer Reformation sanktioniert. Arnold von

Brescia, Wiklef, Huß bestritten mit Erfolg die päpstliche Statthalterschaft Christi und die groben Mißbräuche der Hierarchie. Diese Versuche waren jedoch immer nur etwas Partielles. Einerseits war die Zeit noch nicht reif dazu, anderseits haben jene Männer die Sache nicht in ihrem Mittelpunkte angegriffen, sondern sich, namentlich die beiden letzteren, mehr auf die Gelehrsamkeit des Dogmas gewendet, was nicht so das Interesse des Volks erwecken konnte.

Mehr aber als dies stand, wie gesagt, dem Prinzipe der Kirche die beginnende Staatenbildung gegenüber: ein allgemeiner Zweck, ein in sich vollkommen Berechtigtes ist für die Weltlichkeit in der Staatenbildung aufgegangen, und diesem Zwecke der Gemeinschaftlichkeit hat sich der Wille, die Begierde, die Willkür des Einzelnen unterworfen. Die Härte des selbstsüchtigen, auf seiner Einzelheit stehenden Gemütes ist durch die fürchterliche Zucht des Mittelalters gebrochen und zermürbt worden. Die zwei eisernen Ruten dieser Zucht waren die Kirche und die Leibeigenschaft. Die Kirche hat das Gemüt außer sich gebracht, den Geist durch die härteste Knechtschaft hindurchgeführt, so daß die Seele nicht mehr ihr eigen war; aber sie hat ihn nicht zu indischer Dumpfheit herabgebracht, denn das Christentum ist in sich geistiges Prinzip und hat als solches eine unendliche Elastizität. Es ist hiermit vielmehr nur der Boden gereinigt worden, auf dem das religiöse Prinzip Platz finden konnte, und den Menschen ist das Gefühl der wirklichen Versöhnung geworden. Diese Versöhnung wurde nunmehr in der Wirklichkeit, im Staate vollbracht; das Natürliche ist gefangen genommen worden, und der Mensch hat sich aus dem Mittelalter zu seiner Freiheit erhoben. Ebenso hat die Leibeigenschaft, wodurch der Leib nicht dem Menschen eigen ist, sondern einem anderen gehört, die Menschheit durch alle Roheit der Knechtschaft und der zügellosen Begierde hindurchgeschleppt, und diese hat sich an ihr selbst zerschlagen. Es ist die Menschheit nicht sowohl *aus* der Knechtschaft befreit worden, als vielmehr *durch* die Knechtschaft. Denn die Roheit, die Begierde, das Unrecht sind das Böse; der Mensch, als in ihm gefangen, ist der Sittlichkeit und Religiosität unfähig, und dieses gewalttätige Wollen eben ist es, wovon die Zucht ihn befreit hat. Die Kirche hat den Kampf mit der Wildheit

der rohen Sinnlichkeit auf ebenso wilde, terroristische Weise bestanden, sie hat sie durch die Schrecken der Hölle und die Kraft der Waffen zu Boden geworfen und sie fortdauernd unterworfen gehalten, um den wilden Geist zur Abstumpfung und zur Ruhe zu bringen; denn nur durch das Mittel der eisernen Gewalt konnte jene zuchtlose Sinnlichkeit bezähmt werden. Es wird in der Dogmatik ausgesprochen, daß diesen Kampf notwendig jeder Mensch durchgemacht haben müsse; denn er ist von Natur böse, und erst durch seine innere Zerrissenheit hindurchgehend kommt er zur Gewißheit der Versöhnung. Wenn wir dies einerseits zugeben, so muß anderseits doch gesagt werden, daß die Form des Kampfes sehr verändert ist, wenn die Grundlage eine andere und die Versöhnung in der Wirklichkeit vollbracht ist. Der Weg der Qual ist als solcher hinweggefallen (er erscheint zwar noch später, aber in einer ganz anderen Gestalt), denn wie das Bewußtsein erwacht ist, befindet sich der Mensch in dem Elemente eines sittlichen Zustandes. Das Moment der Negation ist freilich ein notwendiges im Menschen, aber es hat jetzt die ruhige Form der Erziehung erhalten, und somit schwindet alle Fürchterlichkeit des inneren Kampfes. Daß dies aber geschehen könne, fordert und setzt voraus, daß der Zustand der Religiosität und Rechtlichkeit bereits vorhanden sei.

Wir befinden uns jetzt auf einem höhern Standpunkte. Das Höhere und Wahrhafte ist nun im Gefühle der verwirklichten Versöhnung vorhanden. Die Menschheit hat das Gefühl der wirklichen Versöhnung des Geistes in ihm selbst und ein gutes Gewissen in ihrer Wirklichkeit, in der Weltlichkeit, erlangt. Der Menschengeist hat sich auf seine Füße gestellt, und der Mensch ergeht sich in Tätigkeiten, die auf diesem Standpunkte nicht mehr fehlen können. In diesem erlangten Selbstgefühle des Menschen liegt nicht eine Empörung gegen das Göttliche, sondern es zeigt sich darin die bessere Subjektivität, die das Göttliche in sich empfindet, die vom Echten durchzogen ist, und die ihre Tätigkeit auf allgemeine Zwecke der Vernünftigkeit und der Schönheit richtet.

Dritter Abschnitt.

Die dritte Periode: Die neue Zeit.

1. Die Reformation.

a) Das Prinzip der neuen Zeit.

Wir sind nunmehr zur dritten Periode des germanischen Reiches gekommen und treten hiermit in die Periode des Geistes, der sich als freier weiß, indem er das Wahrhafte, Ewige, an und für sich Allgemeine will.

In dieser dritten Periode sind wieder drei Abteilungen zu machen. Zuerst haben wir die Reformation als solche zu betrachten, die alles verklärende Sonne, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt, dann die Entwickelung des Zustandes nach der Reformation und endlich die neueren Zeiten von dem Ende des vorigen Jahrhunderts an.

Die Reformation ist aus dem Verderben der Kirche hervorgegangen. Um diesen Kampf gegen die Kirche zu verstehen, muß man einige Schriften Luthers lesen, da die jetzige Kirche gar nicht mehr in dem Zustande ist, den er bekämpft hat; auch die katholische Kirche hat sich durch die Reformation in sich gereinigt.

Die nähere Veranlassung der Reformation ist hinlänglich bekannt. Es war der schamlose und schmähliche Handel der Ablaßkrämerei und die Sitte, das Böse und die Sünde durch Geld zu sühnen. Doch ist im ganzen die Veranlassung gleichgültig; wenn die Sache an und für sich notwendig und der Geist in sich fertig ist, so kann sie auf diese oder jene Weise in die Erscheinung treten. Solche Begebenheit ist auch nicht an ein Individuum gebunden, wie hier z. B. an Luther, sondern die großen Individuen werden durch die Zeit selbst erzeugt.

Nur die Innigkeit des deutschen Geistes war der Boden der Reformation, und nur aus dieser Einfachheit und Schlichtheit konnte des große Werk hervorgehen. Das Prinzip der geistigen Freiheit ist hier aufbewahrt gewesen und hat aus

dem einfachen, schlichten Herzen den Umsturz vollbracht. Die anderen Völker sind in die Welt hinausgegangen, nach Amerika, nach Ostindien, Reichtümer zu gewinnen, eine weltliche Herrschaft zusammenzubringen, deren Land die Erde rings umlaufen und wo die Sonne nicht untergehen soll. In Deutschland, wo die reine innerliche Geistigkeit sich erhielt, war es ein einfacher Mönch, in dem das Bewußtsein der Gegenwart klar wurde, der den Bruch mit der Kirche bewirkte, weil er die Verrückung ihrer Zwecke, den Greuel in ihrem Schoße einsah. Er hat in seinem Geiste die Vollendung gesucht und hervorgebracht und hat das Dieses, das die Christenheit vormals in einem irdischen, steinernen Grabe suchte, vielmehr in dem tieferen Grabe der absoluten Idealität alles Sinnlichen und Äußerlichen, in dem Geiste gefunden und in dem Herzen gezeigt, — dem Herzen, das, unendlich verletzt durch diese dem Bedürfnisse des Innersten geschehene Darbietung des Äußerlichsten, die Verrückung des absoluten Verhältnisses der Wahrheit in allen einzelnen Zügen erkennt, verfolgt und zerstört. Die einfache Lehre Luthers ist die Lehre der Freiheit, daß der natürliche Mensch nicht ist, wie er sein soll, daß er die Natürlichkeit überwinden muß durch seine innere Geistigkeit, daß das Vermittelnde zwischen dem Menschen und dem Wesen seines Geistes, Gott, nicht ein sinnliches Diesseits sein kann, daß also das Dieses, die unendliche Subjektivität, d. i. die wahrhafte Geistigkeit, Christus, auf keine Art in äußerlicher Weise gegenwärtig und wirklich ist, sondern als Geistiges überhaupt nur in der Versöhnung mit Gott erlangt wird — im Glauben und im Genusse. Diese zwei Worte sagen alles. Es ist nicht das Bewußtsein eines sinnlichen Dinges als des Gottes, noch auch eines bloß Vorgestellten, das nicht wirklich und gegenwärtig ist, sondern von einem Wirklichen, das gegenwärtig und nicht sinnlich ist.

Was darin äußerlich gesetzt ist, das hat Wirksamkeit allein im Glauben und im Genuß. Daher dreht sich die ganze lutherische Religion um die Lehre vom Abendmahl, und Luther beharrte selbst gegen die Reformierten hartnäckig auf dieser seiner Anschauung. Er hat in dieser Lehre vom Nachtmahl, worin sich alles konzentriert, durchaus nichts aufgeben können. Der Prozeß des Heils geht nur

im Herzen und im Geiste vor. In dieser Lehre werden so alle Äußerlichkeiten, die mannigfaltigen Formen und Zweige der Knechtschaft des Geistes abgetan. Der einfache Unterschied zwischen der lutherischen und der katholischen Lehre liegt darin, daß gesagt wird, die Versöhnung kann nicht durch ein bloß äußerliches Ding, die Hostie, vollbracht werden, sondern nur im Glauben, d. i. in der Richtung des Geistes darauf hin, und im Genusse, indem die Hostie gegessen, zermalmt wird. Luther hat auch ganz recht gehabt, daß er dies Substanzielle gegen die reformierte wie gegen die katholische Kirche festgehalten hat. Man hat zwar sein Beharren auf seiner Lehre den Reformierten gegenüber oft hart getadelt. Er konnte aber der reformierten Kirche nicht zugeben, daß Christus ein bloßes Andenken, eine Erinnerung sei, sondern er stimmte darin vielmehr mit der katholischen Kirche überein, daß Christus ein Gegenwärtiges sei, — aber im Glauben, im Geiste. Der Geist Christi erfülle wirklich das menschliche Herz, Christus sei also nicht bloß als historische Person zu nehmen, sondern der Mensch habe zu ihm ein unmittelbares Verhältnis im Geiste. Es wird hier die Idee der Gegenwart Christi nicht mehr auf sinnliche Weise, sondern allein im Geiste aufgefaßt. Im Nachtmahle wird der Mensch an seine Einheit mit Gott erinnert. So war es zu Luthers Zeiten; jetzt hat man es negativer gefaßt und will, Gott solle ganz aus dem Spiele gelassen werden; er sei ein Jenseits und sei nicht hier. Damals aber hielt man die Gegenwart Gottes affirmativ fest, eine Gegenwart aber, die geistiger Weise angeschaut wurde.

Diese Entfernung der Äußerlichkeit rekonstruiert alle Lehren und reformiert allen Aberglauben, in den die Kirche konsequent auseinander gegangen ist. Sie betrifft hauptsächlich die Lehre von den Werken; praktische Werke, d. h. etwas aus irgendeinem äußerlichen Beweggrunde, auf Autorität usf. Vollbrachtes, nicht aus innerlichem Glauben kommend, sind wertlos. Der Glaube aber ist ebenso wenig nur die Gewißheit von bloß endlichen Dingen, ein Glaube etwa an Abwesendes, Geschehenes, Vergangenes; es gehört auch nicht dazu, zu glauben, daß dieser und jener existiert und dies und jenes gesagt hat, oder der, daß die Kinder Israel trockenen Fußes durchs Rote Meer gegangen, daß vor den Mauern von Jericho die Posaunen so stark gewirkt haben wie unsere Kanonen,

— denn wenn auch von diesem allen nichts gemeldet wäre, so wäre unsere Kenntnis von Gott darum nicht unvollständiger, und Christus selbst erklärt es für das Unrechte, daß man Zeichen und Wunder verlangt, um zu glauben. Der Glaube ist überhaupt nicht eine Gewißheit, die nur dem endlichen Subjekte angehört, sondern er ist die subjektive Gewißheit des Ewigen, der an und für sich seienden Wahrheit, der Wahrheit von Gott. Von dieser Gewißheit sagt die lutherische Kirche, daß sie nur der heilige Geist bewirkt, d. h. eine Gewißheit, die nicht dem Individuum nach seiner partikulären Besonderheit, sondern nach seinem Wesen zukommt. Die lutherische Lehre ist darum ganz katholisch; es ist nur alles weggeschnitten, was dem Verhältnisse der Äußerlichkeit angehört und aus ihm fließt. Nur insofern die katholische Kirche dies festhält, ist es, daß sie gegen Luthers Lehre ist.

Indem das Individuum nun weiß, daß es mit dem göttlichen Geiste erfüllt ist, so fallen damit alle Verhältnisse der Äußerlichkeit weg: es gibt jetzt keinen Unterschied mehr zwischen Priester und Laien, es ist nicht eine Klasse ausschließlich im Besitz des Inhalts der Wahrheit wie aller geistigen und zeitlichen Schätze der Kirche; sondern es ist das Herz, das innerste Bewußtsein, Gewissen, die empfindende Geistigkeit des Menschen, was zum Bewußtsein der Wahrheit kommen kann und kommen soll, und diese Subjektivität ist die aller Menschen. Jeder hat an sich selbst das Werk der Versöhnung zu vollbringen. Der göttliche Geist des Menschen überhaupt ist fähig, das Göttliche zu wissen; es ist Freiheit der Einsicht und der Erkenntnis vorhanden. Damit eben fällt alles äußerliche Tun, das man die Werke nennt, fort, und diese stellen sich als etwas Geistloses heraus. Die Wahrheit ist den Lutheranern nicht ein gemachter Gegenstand, sondern der subjektive Geist soll den Geist der Wahrheit in sich aufnehmen und in sich wohnen lassen. So ist die Subjektivität des Individuums, seine Gewißheit, Innigkeit, nun wahrhafte Subjektivität in dem Glauben; d. h. sie ist wahrhaft nur, indem sie sich umgebildet hat zum Wissen des Geistes in der Wahrheit. Sie muß wahrhaft gemacht worden sein, d. h. sie muß das subjektive Meinen aufgegeben haben und sich den objektiven Inhalt, die Lehre der Kirche zu eigen machen. So wird der subjektive Geist in der Wahrheit

frei, negiert seine Partikularität und kommt zu sich selbst in seiner Wahrheit. Es ist schlechterdings die Lehre, der Inhalt notwendig; das Subjekt muß den Gegenstand als an und für sich seienden haben. Nur dadurch wird es ein wahrhaftes Subjekt, daß es seinen besonderen Inhalt aufgibt und sich diese substanzielle Wahrheit zu eigen macht. Dieser Geist ist das Wesen des Subjekts. Indem sich das Subjekt zu ihm als zu seinem Wesen verhält, so wird es frei, weil es absolut bei sich ist; so ist die christliche Freiheit wirklich geworden. Hiermit ist die absolute Innigkeit der Seele, die der Religion selbst angehört, und die Freiheit in der Kirche gewonnen. In der lutherischen Kirche ist die Subjektivität und Gewißheit des Individuums ebenso notwendig als die Objektivität der Wahrheit. Wenn man aber die subjektive Freiheit bloß in das Gefühl setzt ohne diesen Inhalt, so bleibt man bei dem bloß natürlichen Willen stehen; der fühlende Wille ist der natürliche.

Das Mittelalter war das Reich des Sohnes. Im Sohne ist Gott noch nicht vollendet, sondern erst im Geiste; denn als Sohn hat er sich außer sich gesetzt, und es ist also ein Anderssein da, das erst im Geiste, in der Rückkehr Gottes zu sich selber, muß aufgehoben werden. Wie das Verhältnis des Sohnes ein Äußerliches an sich hat, so galt auch im Mittelalter die Äußerlichkeit. Mit der Reformation aber beginnt nun das Reich des Geistes, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird. Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen. Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden, aber so, daß dies noch die Form der Freiheit, Allgemeinheit gewinnen mußte.

Es stehen nämlich nunmehr drei Gestalten nebeneinander: erstens das Reich der alten Kirche, die denselben Inhalt hat wie der Glaube der freien Subjektivität, aber mit der Weise der Äußerlichkeit behaftet ist, zweitens die zeitliche Welt, in der die äußerlichen Naturbedürfnisse des Lebens, subjektive Zwecke bearbeitet werden und wo Herrschaft und Gesellschaft walten, so aber, daß sich der Verstand darin befestigt, und drittens die neue Kirche, das Reich der Frei-

heit des Geistes in der Gestalt der subjektiven Erkenntnis. Diese muß der Wirklichkeit eingebildet werden, und das kann nur geschehen, indem sie selbst wirklich objektiv wird, d. h. da sie es dem Inhalte nach schon lange war, daß sie sich nun auch die Form der Objektivität gibt. Die Betätigung des Allgemeinen ist das Denken. So ist es denn, daß jetzt der Geist der Wahrheit im Willen des denkenden Subjekts erscheint; und was erscheint, ist der Begriff des freien Willens, der zugleich Begriff des wahrhaften Geistes ist. Er kann nur erscheinen, insofern der Stoff in das Element des Allgemeinen eingebildet wird, in der Form des Gedankens. Die Welt wird durch das Prinzip des freien Geistes umgebildet, indem die Versöhnung an sich und die Wahrheit auch objektiv wird, der Form nach. Der Bildung überhaupt gehört die Form an; Bildung ist Betätigung der Form des Allgemeinen, und das ist das Denken überhaupt. Recht, Eigentum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung usw. müssen nun auf allgemeine Weise bestimmt werden, damit sie dem Begriffe des freien Willens gemäß und vernünftig seien. Religion und Staat sind von nun an in Eintracht; denn beide haben dasselbe Geschäft. Die wahrhafte Versöhnung der Welt mit der Religion ist nun vorhanden. So nur kann der Geist der Wahrheit im subjektiven Willen, in der besonderen Tätigkeit des Willens erscheinen; indem die Intensität des subjektiven freien Geistes sich zur Form der Allgemeinheit entschließt, kann der objektive Geist zur Erscheinung kommen. In diesem Sinne muß man es fassen, daß der Staat auf Religion gegründet sei. Staaten und Gesetze sind nichts anderes als das Erscheinende der Religion an den Verhältnissen der Wirklichkeit.

Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein.

b) Die innere Entwickelung der Reformation.

Die Reformation, die sich zuerst ganz ruhig entwickelte, hat alsdann eine förmliche Trennung herbeigeführt. Sie hat im Anfang nur einzelne Seiten der Verderbnis der katholischen Kirche betroffen. Luther wollte in Gemeinsamkeit mit der ganzen katholischen Welt handeln und verlangte Kirchenversammlungen. In allen Ländern fanden sich Beistimmende

für seine Behauptungen. Wenn man den Protestanten und Luthern Übertreibung oder gar Verleumdung in ihrer Beschreibung des Verderbens der Kirche vorgeworfen hat, so braucht man nur die Katholiken selbst, insbesondere in den offiziellen Akten der Kirchenversammlungen, über denselben Gegenstand zu hören. Der Widerstreit Luthers aber, der zuerst nur beschränkte Punkte betraf, dehnte sich bald auf die Dogmen aus, betraf nicht Individuen, sondern zusammenhängende Institutionen, das Klosterleben, die weltliche Herrschaft der Bischöfe usw.; er betraf nicht bloß einzelne Aussprüche des Papstes und der Konzilien, sondern die ganze Art und Weise solchen Entscheidens überhaupt, endlich die Autorität der Kirche. Luther hat diese Autorität verworfen und an ihre Stelle die Bibel und das Zeugnis des menschlichen Geistes gesetzt. Daß nun die Bibel selbst die Grundlage der christlichen Kirche geworden ist, ist von der größten Wichtigkeit: jeder soll sich nun selbst daraus belehren, jeder sein Gewissen daraus bestimmen können. Dies ist die ungeheure Veränderung im Prinzip; die ganze Tradition und das Gebäude der Kirche wird problematisch und das Prinzip der Autorität der Kirche umgestoßen. Die Übersetzung, die Luther von der Bibel gemacht hat, ist von unschätzbarem Werte für das deutsche Volk gewesen. Dieses hat dadurch ein Volksbuch erhalten, wie keine Nation der katholischen Welt ein solches hat; sie haben wohl eine Unzahl von Gebetbüchlein, aber kein Grundbuch zur Belehrung des Volkes. Trotzdem hat man in neueren Zeiten Streit deshalb erhoben, ob es zweckmäßig sei, dem Volke die Bibel in die Hand zu geben; die wenigen Nachteile, die dieses hat, werden doch bei weitem von den ungeheuren Vorteilen überwogen: die äußerlichen Geschichten, die dem Herzen und Verstande anstößig sein könnten, weiß der religiöse Sinn sehr wohl zu unterscheiden, und sich an das Substanzielle haltend, überwindet er sie. Wenn auch endlich die Bücher, welche Volksbücher sein sollten, nicht so oberflächlich wären, als sie es sind, so gehört zu einem Volksbuche doch notwendig, daß es das Ansehen des einzigen habe. Dies ist aber nicht leicht; denn wird auch ein sonst gutes gemacht, so findet doch jeder Pfarrer dran auszusetzen und macht ein besseres. In Frankreich hat man sehr wohl das Bedürfnis eines Volksbuches

gefühlt, es sind große Preise darauf gesetzt worden; aber aus dem eben angegebenen Grunde ist keines zustande gekommen. Daß es ein Volksbuch gebe, dazu ist vor allen Dingen auch nötig, daß das Volk lesen könne, was in den katholischen Ländern wenig der Fall ist.

Durch die Verleugnung der Autorität der Kirche wurde die Scheidung notwendig. Das Tridentinische Konzilium setzte die Grundsätze der katholischen Kirche fest, und nach diesem Konzilium konnte von einer Vereinigung nicht mehr die Rede sein. Die Kirchen wurden Parteien gegeneinander; denn auch in Ansehung der weltlichen Ordnung trat ein auffallender Unterschied ein. In den nicht katholischen Ländern wurden die Klöster und Bistümer aufgehoben und das Eigentumsrecht derselben nicht anerkannt; der Unterricht wurde anders organisiert, die Fasten, die heiligen Tage abgeschafft. So gab es auch eine weltliche Reform in Ansehung des äußerlichen Zustandes, denn auch gegen die weltliche Herrschaft empörte man sich an vielen Orten. Die Wiedertäufer verjagten in Münster den Bischof und richteten eine eigene Herrschaft ein, und die Bauern standen in Masse auf, um von dem Drucke, der auf ihnen lastete, befreit zu werden. Doch war zu einer politischen Umgestaltung, als Konsequenz der kirchlichen Reformation, die Welt damals noch nicht reif.

Auch auf die katholische Kirche hat die Reformation einen wesentlichen Einfluß gehabt: die Kirche hat die Zügel fester angezogen und hat das, was ihr am meisten zur Schande gereichte, das Schreiendste der Mißbräuche abgeschafft. Vieles, was außerhalb ihres Prinzips lag und worin sie bisher unbefangen mitgegangen war, verwarf sie nun. Sie machte Halt: bis hieher und nicht weiter; sie trennte sich von der aufblühenden Wissenschaft, von der Philosophie und humanistischen Literatur und hatte bald Gelegenheit, ihren Widerwillen gegen Wissenschaftliches kundzugeben. Der berühmte Kopernikus hatte gefunden, daß die Erde und die Planeten sich um die Sonne drehen, aber gegen diesen Fortschritt erklärte sich die Kirche. Galilei, der in einem Dialoge die Gründe für und wider die neue Entdeckung des Kopernikus auseinandergelegt hatte (allerdings so, daß er sich für dieselbe erklärte), mußte auf den Knien für dieses Verbrechen Abbitte tun. Die griechische Literatur

wurde nicht zur Grundlage der Bildung gemacht; die Erziehung wurde den Jesuiten übergeben. — Die katholische Welt ist so in der Bildung zurückgeblieben und in größte Dumpfheit versunken. So ist die Trennung auch äußerlich konstituiert worden.

Eine Hauptfrage, welche jetzt zu beantworten ist, wäre, warum die Reformation in ihrer Ausbreitung sich nur auf einige Nationen beschränkt hat, und warum sie nicht die ganze katholische Welt durchdrang. Die Reformation ist in Deutschland aufgegangen und auch nur von den rein germanischen Völkern erfaßt worden; denn außer Deutschland setzte sie sich auch in Skandinavien und England fest. Die romanischen und slawischen Nationen haben sich aber fern davon gehalten. Selbst Süddeutschland hat die Reform nur teilweise aufgenommen, sowie überhaupt der Zustand daselbst ein gemischter war. In Schwaben, Franken und den Rheinländern waren eine Menge von Klöstern und Bistümern sowie viele freie Reichstädte, und an diese Existenzen knüpfte sich die Aufnahme oder die Verwerfung der Reformation; denn es wurde vorhin schon bemerkt, daß die Reform zugleich eine ins politische Leben eingreifende Veränderung war. Ferner ist auch die Autorität viel wichtiger, als man zu glauben geneigt ist. Es gibt gewisse Voraussetzungen, die auf Autorität angenommen werden, und so entschied auch bloß die Autorität oft für und wider die Annahme der Reformation. In Österreich, in Bayern, in Böhmen hatte die Reformation schon große Fortschritte gemacht, und obgleich man sagt: wenn die Wahrheit einmal die Gemüter durchdrungen hat, so kann sie ihnen nicht wieder entrissen werden, so ist sie doch hier durch die Gewalt der Waffen, durch List oder Überredung wieder erdrückt worden.

Die slawischen Nationen waren ackerbauende. Dieses Verhältnis führt aber das von Herren und Knechten mit sich. Beim Ackerbau ist das Treiben der Natur überwiegend; menschliche Betriebsamkeit und subjektive Aktivität findet im ganzen bei dieser Arbeit weniger statt. Die Slawen sind daher langsamer und schwerer zum Grundgefühl des subjektiven Selbsts, zum Bewußtsein des Allgemeinen, zu dem, was wir früher Staatsmacht genannt haben, gekommen, und sie haben nicht an der aufgehenden Freiheit teilnehmen können.

Aber auch die romanischen Nationen, Italien, Spanien, Portugal und zum Teil auch Frankreich hat die Reformation nicht durchdrungen. Viel hat wohl die äußere Gewalt vermocht; doch darauf allein kann man sich nicht berufen. Denn wenn der Geist einer Nation etwas verlangt, so bändigt ihn keine Gewalt. Man kann auch von diesen Nationen nicht sagen, daß es ihnen an Bildung gefehlt habe, im Gegenteil, sie waren darin vielleicht den Deutschen voraus. Es lag vielmehr im Grundcharakter dieser Nationen, daß sie die Reformation nicht angenommen haben. Was ist aber dieses Eigentümliche ihres Charakters, das ein Hindernis der Freiheit des Geistes gewesen ist? Die reine Innigkeit der germanischen Nation war der eigentliche Boden für die Befreiung des Geistes; die romanischen Nationen dagegen haben im innersten Grunde der Seele, im Bewußtsein des Geistes die Entzweiung beibehalten: sie sind aus der Vermischung des römischen und germanischen Blutes hervorgegangen und behalten dieses Heterogene immer noch in sich. Der Deutsche kann es nicht leugnen, daß die Franzosen, Italiener, Spanier mehr Charakterbestimmtheit besitzen, einen festen Zweck (mag dieser nun auch eine fixe Vorstellung zum Gegenstande haben) mit vollkommenem Bewußsein und der größten Aufmerksamkeit verfolgen, einen Plan mit großer Besonnenheit durchführen und die größte Entschiedenheit in Ansehung bestimmter Zwecke beweisen. Die Franzosen nennen die Deutschen entiers, ganz, d. h. eigensinnig; sie kennen auch nicht die närrische Originalität der Engländer. Noch auffallender ist nämlich die Verschiedenheit zwischen den Engländern und den romanischen Nationen. Der Engländer hat das Gefühl der Freiheit im besonderen; er bekümmert sich nicht um den Verstand, sondern im Gegenteil fühlt sich um so mehr frei, je mehr das, was er tut oder tun kann, gegen den Verstand, d. h. gegen allgemeine Bestimmungen, ist. — Aber dann zeigt sich sogleich bei den romanischen Völkern diese Trennung, das Festhalten eines Abstrakten, und damit nicht diese Totalität des Geistes, des Empfindens, die wir Gemüt heißen, nicht dies Sinnen über den Geist selbst in sich, — sondern sie sind im Innersten außer sich. Das Innerste ist nicht als ein Ganzes vorhanden; der Geist ist in diesem Bewußtsein nicht sein eigen.

Gehen wir von diesem Grundprinzip aus, so sehen wir, daß

diese Nationen nicht das Bedürfnis gehabt haben, die Totalität des Geistes zu befriedigen, weil eben der Geist der Entzweiung überhaupt angehört. Das weltliche und das geistige Interesse ist jenen Nationen zweierlei; sie gehen einerseits ihren sinnlichen Bedürfnissen nach und üben auf der anderen Seite ihre religiösen Pflichten aus. Sie verfolgen ruhig ihre weltlichen Zwecke und lassen ihre religiöse Ansicht nicht hinzukommen, und ebenso wird das Religiöse äußerlich für sich abgetan. Das Innere ist ein Ort, dessen Tiefe ihr Gefühl nicht auffaßt; dieses nämlich ist bestimmten Interessen verfallen, und die Unendlichkeit des Geistes ist nicht darin. Das Innerste ist nicht ihr eigen. Sie lassen es gleichsam drüben liegen und sind froh, daß es sonst abgemacht wird. Das Anderwärts, dem sie es überlassen, ist eben die Kirche. Freilich haben sie auch selbst damit zu tun, aber weil dies Tun nicht ihr selbsteigenes ist, so machen sie es auf äußerliche Weise ab. „Eh bien," sagt Napoleon, „wir werden wieder in die Messe gehen, und meine Schnurrbärte werden sagen: das ist die Parole!" Das ist der Grundzug dieser Nationen, Trennung des religiösen Interesses und des weltlichen, d. i. des eigentümlichen Selbstgefühls; und der Grund dieser Entzweiung ist im Innersten selbst, das jenes Gesammeltsein, jene tiefste Einheit verloren hat. Die katholische Religion nimmt nicht wesentlich das Weltliche in Anspruch, sondern die Religion bleibt eine gleichgültige Sache auf der einen Seite, und die andere Seite ist verschieden davon und für sich. Der Selbstwille, so von der Religion, und das Religiöse, so vom Selbst des Menschen getrennt, ist das Entzweite, Unterworfene. Gebildete Franzosen haben daher einen Widerwillen gegen den Protestantismus, denn er erscheint ihnen als etwas Pedantisches, als etwas Trauriges, kleinlich Moralisches, weil der Geist und das Denken mit der Religion selbst zu tun haben müßte; bei der Messe hingegen und anderen Zeremonien ist es nicht nötig, daran zu denken, sondern man hat eine imposante, sinnliche Erscheinung vor Augen, bei welcher man plappern kann ohne alle Aufmerksamkeit und doch das Nötige abtut.

Es ist schon oben von dem Verhältnis der neuen Kirche zur Weltlichkeit gesprochen worden, und jetzt ist nur noch das Nähere anzugeben. Die Entwicklung und der Fortschritt des Geistes von der Reformation an besteht darin, daß der

Geist, wie er sich seiner Freiheit durch die Vermittelung, die zwischen dem Menschen und Gott vorgeht, jetzt bewußt ist in der Gewißheit des objektiven Prozesses als des göttlichen Wesens selbst, diesen nun auch ergreift und in der Weiterbildung des Weltlichen durchmacht. Es ist durch die errungene Versöhnung das Bewußtsein gegeben, daß das Weltliche fähig ist, das Wahre in sich zu haben, wogegen das Weltliche vorher nur für böse galt, unfähig des Guten, das ein Jenseits blieb. Der Geist hat nunmehr die Versöhnung in sich selbst zu vollbringen; sein Selbst muß in dieselbe eingehen, und zu dieser Versöhnung in der Religiosität tritt notwendig auch die sittliche Seite hinzu. Das Göttliche hört auf, die fixe Vorstellung eines Jenseits zu haben. Es wird nun gewußt, daß das Sittliche und Rechte im Staate auch das Göttliche und das Gebot Gottes sind, und daß es dem Inhalte nach kein Höheres, Heiligeres gibt. Daraus folgt, daß die Ehe nicht mehr die Ehelosigkeit über sich hat. Luther hat eine Frau genommen, um zu zeigen, daß er die Ehe achte, die Verleumdungen, die ihm daraus entstehen würden, nicht fürchtend. Es war seine Pflicht, es zu tun, sowie Freitags Fleisch zu essen, um zu beweisen, daß dergleichen erlaubt und recht ist, gegen die vermeintliche höhere Achtung der Entbehrung. Der Mensch tritt durch die Familie in die Gemeinsamkeit, in die Wechselbeziehung der Abhängigkeit in der Gesellschaft, und dieser Verband ist ein sittlicher; wogegen die Mönche, getrennt aus der sittlichen Gesellschaft, gleichsam das stehende Heer des Papstes ausmachen wie die Janitscharen die Grundlage der türkischen Macht. Mit der Priesterehe verschwindet dann auch der äußere Unterschied zwischen Laien und Geistlichen. — Die Arbeitslosigkeit hat nun auch nicht mehr als ein Heiliges gegolten, sondern es wurde als das Höhere angesehen, daß der Mensch in der Abhängigkeit durch Tätigkeit und Verstand und Fleiß sich selber unabhängig macht. Es ist rechtschaffener, daß, wer Geld hat, kauft, wenn auch für überflüssige Bedürfnisse, statt es an Faulenzer und Bettler zu verschenken; denn er gibt es an eine gleiche Anzahl von Menschen, und die Bedingung ist wenigstens, daß sie tätig gearbeitet haben. Die Industrie, die Gewerbe sind nunmehr sittlich geworden, und die Hindernisse sind verschwunden, die ihnen von seiten der Kirche

entgegengesetzt wurden. Die Kirche nämlich hatte es für eine Sünde erklärt, Geld gegen Interessen auszuleihen; die Notwendigkeit der Sache aber führte gerade zum Gegenteil. Die Lombarden (daher auch der französische Ausdruck lombard für Leihhaus) und besonders die Mediceer haben den Fürsten in ganz Europa Geld vorgestreckt. — Das dritte Moment der Heiligkeit in der katholischen Kirche, der blinde Gehorsam, ist ebenso aufgehoben worden. Es wurde jetzt der Gehorsam gegen die Staatsgesetze als die Vernunft des Wollens und des Tuns zum Prinzip gemacht. In diesem Gehorsam ist der Mensch frei, denn die Besonderheit gehorcht dem Allgemeinen. Der Mensch hat selbst ein Gewissen und hat daher frei zu gehorchen. Damit ist die Möglichkeit einer Entwicklung und Einführung der Vernunft und Freiheit gesetzt, und was die Vernunft ist, das sind nun auch die göttlichen Gebote. Das Vernünftige erfährt keinen Widerspruch mehr von seiten des religiösen Gewissens; es kann sich auf seinem Boden ruhig entwickeln, ohne Gewalt gegen das Entgegengesetzte gebrauchen zu müssen. Das Entgegengesetzte aber hat in der katholischen Kirche absolute Berechtigung. Die Fürsten können zwar immer noch schlecht sein, aber sie werden nicht mehr dazu von seiten des religiösen Gewissens berechtigt und aufgefordert. In der katholischen Kirche dagegen kann das Gewissen sehr wohl den Staatsgesetzen entgegengesetzt werden. Königsmorde, Staatsverschwörungen und dergleichen sind von den Priestern oft unterstützt und ausgeführt worden.

Diese Versöhnung des Staates und der Kirche ist für sich unmittelbar eingetreten. Es ist noch keine Rekonstruktion des Staates, des Rechtssystems usf.; denn was an sich recht ist, muß im Gedanken erst gefunden werden. Die Gesetze der Freiheit haben sich noch erst zu einem Systeme von dem, was an und für sich recht ist, ausbilden müssen. Der Geist tritt nach der Reformation nicht gleich in dieser Vollendung auf; denn sie beschränkt sich zunächst auf unmittelbare Veränderungen, wie z. B. das Aufheben der Klöster, Bistümer usw. Die Versöhnung Gottes mit der Welt war zunächst noch in abstrakter Form, noch nicht zu einem System der sittlichen Welt entwickelt. Über die Erscheinung dieser abstrakten Freiheit ist noch einiges zu sagen.

Die Versöhnung soll zunächst im Subjekte als solchem

vorgehen, in seiner bewußten Empfindung, das Subjekt soll sich dessen versichern, daß der Geist in ihm wohne, daß es, nach der kirchlichen Sprache, zum Bruch seines Herzens und zum Durchbruch der göttlichen Gnade in ihm gekommen sei. Der Mensch ist nicht von Natur, wie er sein soll; er kommt erst durch den Prozeß der Umbildung zur Wahrheit. Dies ist eben das Allgemeine und Spekulative, daß das menschliche Herz nicht ist, was es sein soll. Es ist nun verlangt worden, daß das Subjekt dessen, was es an sich ist, sich bewußt werde; das heißt, die Dogmatik wollte, daß der Mensch wisse, daß er böse sei. Aber das Individuum ist erst böse, wenn das, Natürliche in der sinnlichen Begierde, der Wille des Ungerechten ungebrochen, unerzogen, gewalttätig zur Existenz kommt, und dennoch wird verlangt, er solle wissen, sowohl daß er böse sei, als auch daß der gute Geist in ihm wohne; er soll somit auf unmittelbare Weise haben und durchmachen, was in spekulativer Weise an sich ist. Indem die Versöhnung nun diese abstrakte Form angenommen hat, ist der Mensch einerseits in diese Qual versetzt worden, sich das Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit aufzuzwingen und sich als böse zu wissen. Die unbefangensten Gemüter und unschuldigsten Naturen sind grüblerischerweise den geheimsten Regungen ihres Herzens gefolgt, um sie genau zu beobachten. Mit dieser Pflicht ist anderseits die entgegengesetzte verbunden; nämlich der Mensch soll auch wissen, daß der gute Geist in ihm wohne, daß die göttliche Gnade in ihm zum Durchbruche gekommen sei. Man hat eben den großen Unterschied nicht berücksichtigt: wissen, was an sich ist, und wissen, was in der Existenz ist. Es ist die Qual der Ungewißheit, ob der gute Geist dem Menschen innewohne, eingetreten, und der ganze Prozeß der Umbildung hat im Subjekte selbst gewußt werden sollen. Einen Nachklang von dieser Qual haben wir noch in vielen geistlichen Liedern aus jener Zeit; die Psalmen Davids, die einen ähnlichen Charakter an sich tragen, waren damals auch als Kirchengesänge eingeführt. Der Protestantismus hat diese Wendung eines kleinlichen Grübelns über den subjektiven Seelenzustand und der Wichtigkeit der Beschäftigung damit genommen und lange Zeit den Charakter einer innerlichen Quälerei und einer Jämmerlichkeit in sich gehabt, was heutzutage viele bewogen hat, zum Katholizismus überzutreten,

um gegen diese innere Ungewißheit eine förmliche breite Gewißheit an dem imponierenden Ganzen der Kirche zu erhalten. Aber auch in die katholische Kirche kam eine gebildete Reflexion über die Handlungen herein. Die Jesuiten haben ebenso grüblerisch den ersten Anfängen des Wollens (velleitas) nachgedacht; sie haben aber die Kasuistik besessen, für alles einen guten Grund zu finden und somit das Böse zu entfernen.

Hiermit hängt auch noch eine weitere wunderbare Erscheinung zusammen, die der katholischen und protestantischen Welt gemeinschaftlich gewesen ist: der Mensch ist ins Innerliche, Abstrakte getrieben und das Geistliche ist als vom Weltlichen verschieden gehalten worden. Dieser Unterschied kommt nun auch in der Erscheinung als der Glaube an eine Macht des inneren Bösen, an die innere Macht der Weltlichkeit vor. Diesen Glauben hatte die protestantische Kirche mit der katholischen gemein. Das aufgegangene Bewußtsein der Subjektivität des Menschen, der Innerlichkeit seines Wollens hat diesen Glauben an das Böse als eine ungeheure Macht der Weltlichkeit mitgebracht. Dieser Glaube ist dem Ablaß parallel: so wie man sich für den Preis des Geldes die ewige Seligkeit erkaufen konnte, so glaubte man nun, man könne für den Preis seiner Seligkeit durch einen mit dem Teufel gemachten Bund sich die Reichtümer der Welt und die Macht für seine Begierden und Leidenschaften erkaufen. So ist jene berühmte Geschichte von Faust entstanden, der sich aus Überdruß der theoretischen Wissenschaft in die Welt gestürzt und mit Verlust seiner Seligkeit alle Herrlichkeit derselben erkauft habe. Man glaubte, daß der Mensch durch den Bösen die Macht erhalte, alle seine kleinlichen Leidenschaften zu befriedigen. Faust hätte, nach dem Dichter, die Herrlichkeit der Welt genossen; aber jene armen Weiber, die man Hexen nannte, sollten nur die Befriedigung einer kleinen Rache an ihrer Nachbarin gehabt haben, wenn sie der Kuh die Milch versetzten oder das Kind krank machten. Man hat aber gegen sie nicht die Größe oder die Geringfügigkeit des Schadens beim Verderben der Milch oder Krankwerden des Kindes usf. in Anschlag gebracht, sondern hat abstrakt die Macht des Bösen in ihnen verfolgt. So sind denn in dem Glauben an diese abgetrennte, besondere Macht der Weltlichkeit, an den Teufel und dessen List in den katholischen sowohl

wie in den protestantischen Ländern eine unendliche Menge von Hexenprozessen eingeleitet worden. Man konnte den Angeklagten ihre Schuld nicht beweisen, man hatte sie nur in Verdacht: es war somit nur ein unmittelbares Wissen, worauf sich diese Wut gegen das Böse gründete. Man sah sich allerdings genötigt, zu Beweisen fortzugehen, aber die Grundlage der Prozesse war nur eben der Glaube, daß Personen die Macht des Bösen haben.

Es war dies wie eine ungeheure Pest, welche die Völker vorzüglich im sechzehnten Jahrhundert durchrast hat. Der Hauptgrund war die Verdächtigkeit. In gleicher Fürchterlichkeit erscheint dieses Prinzip des Verdachts unter der römischen Kaiserherrschaft und unter der Schreckensherrschaft Robespierres, wo die Gesinnung als solche bestraft wurde. Bei den Katholiken waren es die Dominikaner, denen, wie die Inquisition überhaupt, so auch die Hexenprozesse anvertraut waren. Gegen sie schrieb der Pater Spee, ein edler Jesuit, (von ihm rührt auch eine Sammlung herrlicher Gedichte unter dem Titel Trutznachtigall her), eine Schrift, aus der man in diesen Fällen die ganze Fürchterlichkeit der Kriminaljustiz kennen lernt. Die Tortur, die nur einmal angewendet werden sollte, wurde solange fortgesetzt, bis das Geständnis erfolgte. Wenn die angeklagte Person aus Schwäche bei der Tortur in Ohnmacht verfiel, so hieß es, der Teufel gebe ihr Schlaf; bekam sie Krämpfe, so sagte man, der Teufel lache aus ihr; hielt sie standhaft aus, der Teufel gebe ihr Kraft. Wie eine epidemische Krankheit haben sich diese Verfolgungen über Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland verbreitet. Der ernste Einspruch aufgeklärter Männer wie Spees und anderer bewirkte schon sehr viel. Mit dem größten Erfolg widersetzte sich aber zuerst Thomasius, Professor zu Halle, diesem durchgreifenden Aberglauben. Die ganze Erscheinung ist an und für sich höchst wunderbar, wenn wir bemerken, wie es noch gar nicht lange ist, daß wir aus dieser furchtbaren Barbarei heraus sind (noch im Jahre 1780 wurde zu Glarus in der Schweiz eine Hexe verbrannt). Bei den Katholiken war die Verfolgung ebensowohl gegen die Ketzer als gegen die Hexen gerichtet; beides war ungefähr in eine Kategorie gestellt: der Unglaube der Ketzer galt ebenso schlechthin für das Böse.

Von dieser abstrakten Form der Innerlichkeit abgehend, haben wir jetzt die weltliche Seite zu betrachten, die Staatsbildung und das Aufgehen des Allgemeinen, das Bewußtwerden allgemeiner Gesetze der Freiheit. Dies ist das andere und wesentliche Moment.

c) Die politischen Folgen der Reformation.

Das nächste geschichtliche Interesse der neuen Zeit betrifft die neue Kirche nach ihrer äußeren Existenz. Sie muß den Kampf um ihr politisches Bestehen führen; so entwickeln sich eine Reihe von Kriegen, die den Charakter von Religionskriegen haben. Zunächst tritt uns das ganze Reich entgegen, das wir zu Beginn der Reformation vorfinden, die imposante Monarchie Karls V. Sie zeigt sich aber sogleich ohne inneres Interesse. Karl V. strebte nach einer Universalmonarchie; er war deutscher Kaiser und König von Spanien zugleich, die Niederlande und Italien gehörten ihm, und der ganze Reichtum Amerikas floß ihm zu. Mit dieser ungeheuren Macht, die, wie die Zufälligkeit eines Privatbesitzes, durch die glücklichsten Kombinationen der Klugheit, unter anderem durch Heiraten, zusammengebracht worden, aber des inneren wahrhaften Zusammenhanges entbehrte, vermochte er jedoch nichts gegen Frankreich, selbst nichts gegen die deutschen Fürsten und wurde vielmehr von Moritz von Sachsen zum Frieden gezwungen. Sein ganzes Leben brachte er damit zu, die ausgebrochenen Unruhen in allen Teilen seines Reiches zu dämpfen und die Kriege nach außen zu leiten. Diese große Macht ist vorhanden, aber sie läßt kein welthistorisches Resultat zurück und erweist sich vielmehr in ihr selbst als ein Ohnmächtiges. In ihre Zeit fällt die Reformation; aber diese Macht weiß nicht, was sie damit anfangen soll. Karl V. nimmt die Häupter der evangelischen Religion gefangen, schleppt sie, ohne zu wissen, was er mit ihnen tun soll, lange mit sich umher, und schließlich muß der eine von ihnen einen Fußfall vor ihm tun, um wieder zu seinem Lande zu gelangen. Selbst Franz I. von Frankreich nimmt er gefangen, aber auch dies hat kein Resultat. Er erobert Rom, belagert den Papst in der Engelsburg, der heimlich entflieht, und die deutschen Landsknechte veranstalten eine Prozession, von der Frunds-

berg berichtet hat, wobei sie im Angesichte des Papstes Luther zum Papste ausrufen. Aber auch dies, daß der Mittelpunkt der katholischen Welt in Karls Händen ist, bleibt ohne Folgen. Der Herzog von Alba hat zu dem Kaiser gesagt, er solle den Sitz des Reichs nach Rom verlegen und den Papst unter seine Oberhoheit zwingen; dann sei er der größte Kaiser. Wolle er das nicht, so solle er den Deutschen alle Schuld an dem Konflikt mit Rom zuschieben, als mildtätiger Kaiser auftreten und alles wieder in die alte Gestalt bringen. Karl hat weder das eine noch das andere vermocht, und Moritz von Sachsen hat die ganze Ohnmacht dieses Reiches offenbar gemacht. Es ist hilflos gewesen dem geschichtlichen Interesse gegenüber, daß die neue Kirche zu weltlicher Existenz komme. Dies infolge der Reformation entstandene Interesse, der Kampf der protestantischen Kirche um eine politische Existenz, wird nun besonders wichtig.

Die protestantische Kirche, auch wie sie unmittelbar aufgetreten, griff zu sehr in das Weltliche ein, als daß sie nicht weltliche Verwickelungen und politische Streitigkeiten über politischen Besitz hätte veranlassen sollen. Untertanen katholischer Fürsten werden protestantisch, haben und machen Ansprüche auf Kirchengüter, verändern die Natur des Besitzes und entziehen sich den Handlungen des Kultus, welche Emolumente abwerfen (jura stolae). Überdem ist die katholische Regierung verbunden, der Kirche das brachium seculare zu sein; die Inquisition z. B. hat nie einen Menschen hinrichten lassen, sondern ihn nur zum Ketzer erklärt, gleichsam als Geschwornengericht, und nach den bürgerlichen Gesetzen ist er dann gestraft worden. Ferner wurden tausend Anstöße gegeben und Reibungen veranlaßt bei Prozessionen und Festen, beim Tragen der Monstranz über die Straße, durch das Austreten aus den Klöstern usf.; oder gar, wenn ein Erzbischof von Köln sein Erzbistum zu einem weltlichen Fürstentum für sich und seine Familie machen wollte. Den katholischen Fürsten wurde von den Beichtvätern zur Gewissenssache gemacht, die vormals geistlichen Güter aus den Händen der Ketzer zu reißen und das verletzte Eigentumsrecht der Kirche wieder geltend zu machen.

Somit konnte nur durch den Krieg die Existenz der protestantischen Kirche gesichert werden. Doch waren

in Deutschland die Verhältnisse dem Protestantismus noch insofern vorteilhaft, als die besonderen ehemaligen Reichslehne zu Fürstentümern geworden waren. Aber in Ländern wie Österreich standen die Protestanten teils ohne die Fürsten, teils hatten sie dieselben gegen sich, und in Frankreich mußten sie sich Festungen einräumen lassen zur Sicherheit ihrer Religionsübung. In den anderen Ländern hatte die alte Kirche festen Fuß behalten und ist auch wesentlich mit der politischen Macht verbunden gewesen, teils durch Besitz von Reichtümern, teils auf unmittelbar politische Weise, weil der Staat sich noch nicht zu der Zweiheit eines weltlichen und eines davon gesonderten kirchlichen Gemeinwesens gebildet hatte. So konnte die Existenz der Protestanten nirgends ohne Kämpfe gesichert werden; denn es handelte sich nicht um das Gewissen als solches, sondern um die politischen und Privatbesitztümer, die gegen die Rechte der Kirche in Beschlag genommen und von derselben reklamiert wurden. In andern Staaten trat der Gegensatz, wenn er zum Ausbruch kam, als Aufruhr und förmliche Empörung hervor. In Deutschland, wo die Fürsten große politische Selbständigkeit dem Kaiser gegenüber hatten, lag die Sache anders. Doch trat ein Verhältnis absoluten Mißtrauens ein, weil das Mißtrauen des religiösen Gewissens zugrunde lag. In Deutschland sind Fürstentümer, weil sie geistliche Herrschaften sind, auch Eigentum der Kirche, das mit zu dem Ganzen der Kirche gehörte. Außerdem waren in den Besitz der geistlichen Güter viele politische Interessen verflochten. Die fürstlichen Familien bestimmten ihre jüngeren Söhne zum Besitze geistlicher Fürstentümer; diese Einrichtung mußte sich natürlich ganz verändern, sobald diese Gebiete in weltliche Hände kamen und daraus weltliche Fürstentümer wurden. In der Kirche stand jedem der Zutritt auch zu den höchsten Würden, auch den hohen weltlichen Ämtern offen, nicht so im Staate. Dadurch mußte die Religionsänderung auch auf die bürgerliche Stellung der niedrigeren Stände von Einfluß werden. So sind bürgerliche Kriege entstanden, die man auch innerliche nennen kann, obwohl sie nicht Kriege von Rebellen waren. Die protestantischen Fürsten und Städte machten dann einen matten Bund und führten eine viel mattere Verteidigung. Nachdem sie unterlegen, erzwang Kurfürst Moritz von Sachsen

durch einen ganz unerwarteten, abenteuerlichen Schlag den selbst zweideutigen Frieden, der die ganze Tiefe des Hasses bestehen ließ.

In Frankreich trug der Kampf der Protestanten vielmehr den Charakter der Rebellion, obwohl man ihn auch hier nicht durchgängig als Empörung bezeichnen kann, weil die Großen und auch die Städte des Königreichs noch immer große Selbständigkeit hatten. Die Niederlande aber brachen gegen Spanien in förmliche Empörung aus; ihr Aufstand war Lossagung vom Glaubensjoche, aber auch politische Befreiung vom Drucke der Fremdherrschaft. Belgien war der katholischen Religion noch zugetan und blieb unter spanischer Herrschaft; der nördliche Teil dagegen, Holland, hat sich heldenmütig gegen seine Unterdrücker behauptet. Die gewerbetreibende Klasse, die Gilden und Schützengesellschaften haben die Miliz gebildet und die damals berühmte spanische Infanterie durch Heldenmut überwunden. Wie die schweizerischen Bauern der Ritterschaft standgehalten haben, so hier die gewerbetreibenden Städte den disziplinierten Truppen. Währenddessen haben die holländischen Seestädte Flotten ausgerüstet und den Spaniern ihre Kolonien, woher ihnen aller Reichtum floß, zum Teil genommen. Ewig denkwürdig ist dieser Kampf betriebsamer Bürger gegen die Herren der Reichtümer Mexikos. Wie Holland durch das protestantische Prinzip seine Selbständigkeit errang, so verlor sie Polen, als es die Dissidenten und damit das Prinzip, dem sie anhingen, unterdrücken wollte.

In England waren die Religions- zugleich Verfassungskämpfe; um die religiöse Freiheit in Existenz zu setzen, war auch eine politische Änderung notwendig. Der Kampf war gegen die Könige gerichtet, denn diese hingen insgeheim der katholischen Religion an, indem sie darin das Prinzip der absoluten Willkür bestätigt fanden. Gegen die Behauptung der absoluten Machtvollkommenheit, nach welcher die Könige nur Gott (d. h. dem Beichtvater) Rechenschaft zu geben schuldig seien, stand das fanatisierte Volk auf und erreichte dem äußerlichen Katholizismus gegenüber im Puritanismus die Spitze der Innerlichkeit, die, in eine objektive Welt ausschlagend, teils fanatisch erhoben, teils lächerlich erscheint. Diese Fanatiker, wie auch die in Münster, wollten den Staat unmittelbar aus der Gottesfurcht regieren, wie

ebenso fanatisiert die Soldaten ihre Sache im Felde betend ausfechten mußten. Der König wurde enthauptet; aber nun hatte ein militärischer Anführer die Gewalt und damit die Regierung in Händen, — denn es muß regiert werden im Staate, und Cromwell wußte, was Regieren ist. Er hat sich also zum Herrscher gemacht, mit starker Hand die Zügel der Regierung ergriffen, jenes betende Parlament auseinandergejagt und als Protektor den Thron mit großem Glanze behauptet. Mit seinem Tode jedoch schwand sein Recht, und die alte Dynastie bemächtigte sich wieder der Herrschaft.

Der höchste Kampf, in dem der Gegensatz von Grund aus durchgekämpft wurde, ist in Deutschland geführt worden, wo die beiden Prinzipien sich gleichberechtigt und unversöhnt gegenüberstanden. Aber ganz Europa hat an diesem Kampfe teilgenommen, der später unter dem Namen des Dreißigjährigen Krieges berühmt geblieben ist. Die anderen europäischen Mächte konnten mit politischer Berechtigung in diesen Krieg eintreten; denn sie unterstützten nicht Rebellen, sondern politisch berechtigte Parteien. Hier ist nun der Kampf des Prinzips der in sich durchgeführten Innigkeit ausgefochten worden, in dem zuerst Dänemark und dann Schweden die Sache der Freiheit übernahm. Ersteres war bald genötigt, vom Kampfplatze zu weichen, letzteres spielte aber unter dem ruhmwürdigen Helden aus dem Norden, Gustav Adolf, eine um so glänzendere Rolle, als es selbst ohne die Hilfe der protestantischen Reichsstände Deutschlands den Krieg mit der ungeheuren Macht der Katholiken auszufechten begann. Alle Mächte Europens, mit wenigen Ausnahmen, stürzen sich nun auf Deutschland, wohin sie wie zur Quelle zurückströmen, von der sie ausgegangen waren, und wo jetzt das Recht der nunmehr religiösen Innigkeit und das Recht der innerlichen Getrenntheit ausgefochten werden soll. Der Kampf endigt mit dem Westfälischen Frieden, ohne daß etwas für den Gedanken gewonnen wäre, ohne Idee, mit der Ermüdung aller, der gänzlichen Verwüstung, an der sich alle Kräfte zerschlagen hatten, und mit dem bloßen Geschehenlassen und Bestehen beider Parteien auf dem Grunde der äußeren Macht.

Der Ausgang ist politischer Natur. Es ist weder ein Grundsatz anerkannt, noch eine Religionsvereinigung her-

gestellt worden. Leibniz hat hernach mit Bossuet lange über die Vereinigung beider Religionen korrespondiert, indem er darauf baute, daß Frankreich das Tridentinische Konzil noch nicht anerkannt habe, in dessen Beschlüssen sich die katholische Religion auf ganz ausschließende Weise verstandesmäßig ausgesprochen hatte. Bossuet aber erwiderte, zu solcher Anerkennung sei das Parlament nicht erforderlich und zuständig, sondern bloß die Geistlichkeit; und so hat Leibniz die Erörterung aufgegeben.

Durch den Westfälischen Frieden war die protestantische Kirche als eine selbständige anerkannt worden, zur ungeheuren Schmach und Demütigung für die katholische. Dieser Friede hat häufig für das Palladium Deutschlands gegolten, weil er die politische Konstitution Deutschlands festgestellt hat, obwohl die vollkommene Zersplitterung darin noch förmlicher festgesetzt worden ist, als sie früher war. Denn diese Konstitution war in der Tat eine Festsetzung von den Privatrechten der Länder, in die es zerfallen war. Vom Zwecke eines Staates ist dabei kein Gedanke und keine Vorstellung. Man muß den Hippolytus a lapide[1]) lesen (ein Buch, das vor dem Friedensschlusse geschrieben, großen Einfluß auf die Reichsverhältnisse gehabt hat), um die deutsche Freiheit, deren Vorstellung die Köpfe beherrscht, kennen zu lernen. Hier sieht man am besten, daß die Vorstellung der deutschen Freiheit nichts als Partikularitäten enthält. In diesem Frieden ist der Zweck der vollkommenen Partikularität und die privatrechtliche Bestimmung aller Verhältnisse ausgesprochen; er ist die konstituierte Anarchie[2]), wie sie noch nie in der Welt gesehen worden, d. h. die Feststellung, daß ein Reich Eines, ein Ganzes sein soll, ein Staat, während dabei doch alle Verhältnisse der Gewalthabenden so privatrechtlich bestimmt werden, daß das Interesse der Teile für sich, gegen das Interesse des Ganzen zu handeln oder das zu unterlassen, was dessen Interesse fordert und selbst gesetzlich bestimmt ist, aufs unverbrüchlichste verwahrt und gesichert ist.

---

[1]) 1640: de ratione status in imperio nostro Romano-Germanico. wahrscheinlich von Bogislav Philipp von Chemnitz, schwedischem Historiographen, 1605—78.

[2]) ein Ausdruck Voltaires, von Hegel schon in seiner „Verfassung Deutschlands“ benutzt (Phil. Bibl. Bd. 144, SS. 5, 15).

Deutschland verlor im Frieden seine Schutzprovinz, das Elsaß, an Frankreich und erkannte die Unabhängigkeit der Schweiz und der Niederlande förmlich an. Es hat sich sogleich nach dieser Festsetzung gezeigt, was das Deutsche Reich noch als Staat gegen andere war: es hat schmähliche Kriege gegen die Türken geführt, die bis vor Wien dringen und nur mit Hilfe der Polen zurückgetrieben werden konnten. Noch schmählicher war sein Verhältnis zu Frankreich, das freie Städte, Schutzmauern Deutschlands, und blühende Provinzen während des Friedens geradezu in Besitz genommen und ohne Mühe behalten hat.

Diese Konstitution, die das Ende von Deutschland als einem Reiche vollends bewirkt hat, ist vornehmlich das Werk Richelieus gewesen, durch dessen Hilfe, eines römischen Kardinals, die Religionsfreiheit in Deutschland gerettet worden ist. Richelieu hat in dem Staate, dem er vorstand, das Gegenteil von dem getan, was er an dessen Feinden tat; denn diese löste er auf zur politischen Ohnmacht, indem er die politische Selbständigkeit der Teile begründete, seinem Reiche aber hat er durch die Aufhebung der Selbständigkeit der protestantischen Partei Sicherheit gegeben. Er hat darüber das Schicksal vieler großer Staatsmänner gehabt, daß er von seinen Mitbürgern verwünscht worden ist, während die Feinde das Werk, wodurch er sie ruiniert hat, für das heiligste Ziel ihrer Wünsche, ihres Rechts und ihrer Freiheit angesehen haben.

Das Resultat des Kampfes also war das durch Gewalt erzwungene und nun politisch begründete Bestehen der Religionsparteien nebeneinander als politischer Staaten und nach positiven staats- oder privatrechtlichen Verhältnissen.

2. Politische und geistige Befestigung.

a) Die Monarchien und das Staatensystem Europas.

Die allgemeine Erscheinung ist, daß nach der Reformation die Regierungen sich konsolidieren. Die Nationen haben ihre Befriedigung erlangt. Die innere Entzweiung hat sich durch ein Streben nach außen auf diese oder jene Weise

ausgeglichen. Die Nationen sind fertig geworden und sind nun ruhig. In dieser Befriedigung treten die Partikularitäten der Staaten hervor im Gegensatze zum Mittelalter, während dessen alle Länder einander fast gleich sahen. Jetzt war in allen das Selbstbewußtsein erweckt und mit Bestimmtheit erscheint der Charakter jeder einzelnen Nation.

Hiermit hängt zusammen die Befestigung der Monarchie in den einzelnen Staaten. Wir sehen den Monarchen mit der Staatsmacht angetan. Schon früher haben wir das beginnende Hervortreten der Königsmacht und die werdende Einheit der Staaten gesehen. Dabei bestand die ganze Masse von Privatverbindlichkeiten und Rechten fort, die aus dem Mittelalter überliefert waren. Unendlich wichtig ist, daß die Momente der Staatsgewalt diese Form von Privatrechten erlangt haben. An der obersten Spitze derselben ist nun dies Positive, daß eine ausschließende Familie als die regierende Dynastie existiert, daß die Folge der Könige nach Erbrecht, und zwar nach der Primogenitur bestimmt ist. Daran hat der Staat einen unverrückbaren Mittelpunkt. Weil Deutschland ein Wahlreich war, deswegen ist es nicht ein Staat geworden, und aus demselben Grunde ist Polen aus der Reihe der selbständigen Staaten verschwunden. Der organisierte Staat kann als ein Individuum dargestellt werden; sein letzter entscheidender Wille darf eben nur einer sein. Soll aber ein Individuum das letzte entscheidende sein, so muß es auf unmittelbare natürliche Weise, nicht nach Wahl, Einsicht u. dgl. bestimmt werden. Selbst bei den freien Griechen war das Orakel die äußerliche Macht, die sie in ihren Hauptangelegenheiten bestimmte; hier ist nun die Geburt das Orakel, ein Etwas, das unabhängig ist von aller Willkür. Dadurch aber, daß die oberste Spitze einer Monarchie einer Familie angehört, erscheint die Herrschaft als deren Privateigentum. Nun wäre dieses als solches teilbar; da jedoch die Teilbarkeit dem Begriffe des Staates widerspricht, so mußten die Rechte des Monarchen und die seiner Familie genauer bestimmt werden. Es gehören die Domänen nicht dem einzelnen Oberhaupte, sondern der Familie als Fideikommisse, und die Garantie darüber haben die Stände, denn diese haben die Einheit zu bewachen. So geht nun das fürstliche Eigentum aus der Bedeutung von Privateigentum und eines Privatbesitzes von

Gütern und Domänen und Gerichtsbarkeiten usf. in Staatseigentum und Staatsgeschäft über.

Ebenso wichtig und damit zusammenhängend ist die Verwandlung der Gewalten, Geschäfte, Pflichten und Rechte, die dem Begriffe nach dem Staate zugehören und die zu Privateigentum und zu Privatverbindlichkeiten geworden waren, in Staatsbesitz. Die Rechte der Dynasten und Barone sind unterdrückt worden, sie mußten sich von nun an mit Staatsämtern begnügen. Diese Umwandlung der Rechte der Vasallen in Staatspflichten hat sich in den verschiedenen Reichen auf verschiedene Weise gemacht. In Frankreich z. B. wurden die großen Barone, die Gouverneurs von Provinzen, die solche Stellen als Rechte beanspruchen konnten und gleichwie die türkischen Paschas aus den Mitteln derselben Truppen hielten, die sie jeden Augenblick gegen den König auftreten lassen konnten, herabgesetzt zu Güterbesitzern, zu Hofadel, und jene Paschaschaften wurden zu Stellen, die nun als Ämter erteilt wurden. Oder der Adel wurde zu Offizieren, Generalen der Armee, und zwar der Armee des Staates verwendet. Der Begriff der Monarchie nämlich bringt es mit sich, daß sie, um selbständig zu sein, eine unabhängige Macht habe. In dieser Beziehung ist das Aufkommen der stehenden Heere so wichtig, denn sie geben der Monarchie diese unabhängige Macht und sind ebenso nötig zur Befestigung des Mittelpunkts gegen die Aufstände der unterworfenen Individuen, als sie nach außenhin den Staat verteidigen. Die Abgaben hatten freilich noch keinen allgemeinen Charakter, sondern bestanden in einer unendlichen Menge von Gefällen, Zinsen und Zöllen, außerdem in Subsidien und Beiträgen der Stände, denen dafür das Recht der Beschwerden, wie jetzt noch in Ungarn, zustand. — In Spanien haben Granden für sich keine eigenen Truppen mehr unterhalten dürfen und sind auch von dem Kommando der Armeen und von den Staatsämtern allmählich entfernt worden; ohne Macht haben sie sich als Privatpersonen mit einer leeren Ehre begnügt. Das Mittel aber, wodurch die königliche Macht in Spanien sich befestigte, war die Inquisition. Diese, dazu eingesetzt, heimliche Juden, Mauren und Ketzer zu verfolgen, nahm bald einen politischen Charakter an, indem sie gegen die Staatsfeinde sich richtete. Die Inquisition machte so die despotische Macht der Könige er-

starken; sie stand selbst über Bischöfen und Erzbischöfen und durfte diese vor ihr Tribunal ziehen. Häufige Konfiskation der Güter, eine der dabei gewöhnlichsten Strafen, bereicherte bei dieser Gelegenheit den Staatsschatz. Die Inquisition war dazu noch ein Gericht des Verdachts, und indem sie somit eine furchtbare Gewalt selbst gegen die Geistlichkeit ausübte, hatte sie in dem Nationalstolz ihre eigentliche Stütze. Jeder Spanier wollte nämlich von christlichem Blute sein, und dieser Stolz fiel mit den Absichten und der Richtung der Inquisition wohl zusammen. Einzelne Provinzen der spanischen Monarchie, wie z. B. Aragonien, hatten noch viele Einzelrechte und Privilegien; aber die spanischen Könige von Philipp II. abwärts unterdrückten dieselben ganz.

Es würde zu weit führen, den Gang der Depression der Aristokratie in den einzelnen Reichen näher zu verfolgen. Das Hauptinteresse war, wie schon gesagt, daß die Privatrechte der Dynasten geschmälert wurden, und daß ihre Herrschaftsrechte in Pflichten gegen den Staat sich umsetzen mußten. Dieses Interesse war dem Könige und dem Volke gemeinschaftlich. Die mächtigen Barone schienen die Mitte zu sein, welche die Freiheit behauptete; aber was sie verteidigten waren eigentlich nur ihre Privilegien gegen die königliche Macht und gegen die Bürger. Die Barone von England nötigten dem Könige die magna charta ab, aber die Bürger gewannen durch dieselbe nichts, vielmehr blieben sie in ihrem früheren Zustande. Die polnische Freiheit war ebenso nichts anderes als die Freiheit der Barone gegen die Monarchen, wobei die Nation zur absoluten Knechtschaft erniedrigt war. Das Volk hatte somit dasselbe Interesse gegen die Barone wie die Könige; denn es ist überall durch die Unterdrückung der Barone befreit worden. Man muß, wenn von Freiheit gesprochen wird, immer wohl achtgeben, ob es nicht eigentlich Privatinteressen sind, von denen gesprochen wird. Denn wenn auch dem Adel seine souveräne Macht genommen war, so blieb das Volk noch durch Hörigkeit, Leibeigenschaft und Gerichtsbarkeit von demselben unterdrückt und war teils des Eigentums gar nicht fähig, teils war es belastet mit Dienstbarkeit und durfte das Seinige nicht frei verkaufen. Das höchste Interesse der Befreiung daraus ging sowohl die Staatsmacht als die Untertanen selbst an, daß

sie als Bürger nun auch wirklich freie Individuen seien, und daß, was für das Allgemeine zu leisten war, nach Gerechtigkeit, nicht nach Zufälligkeit gemessen sei. Die Aristokratie des Besitzes ist in diesem Besitz gegen beide, gegen die Staatsmacht und gegen die Individuen. Aber die Aristokratie soll ihre Stellung erfüllen, Stütze des Thrones zu sein, als für den Staat und das Allgemeine beschäftigt und sich betätigend und zugleich Stütze der Freiheit der Bürger. Das eben ist der Vorzug der verbindenden Mitte, daß sie das Wissen und das Betätigen des in sich Vernünftigen und Allgemeinen übernimmt; und dieses Wissen und dieses Geschäft des Allgemeinen hat an die Stelle des positiven persönlichen Rechts zu treten. Diese Unterwerfung der positiven Mitte unter das Staatsoberhaupt war nun geschehen; aber es war damit noch nicht die Befreiung der Hörigen vollbracht. Diese ist erst später geschehen, als der Gedanke von dem, was Recht an und für sich sei, auftrat. Die Könige haben dann, auf die Völker sich stützend, die Kaste der Ungerechtigkeit überwunden; wo sie aber auf die Barone sich stützten oder diese ihre Freiheit gegen die Könige behaupteten, da sind die positiven Rechte oder Unrechte geblieben. —

Mit der Konzentration der einzelnen Nationen zu monarchischen Staaten entwickelt sich naturgemäß ein Staatensystem und ein Verhältnis der Staaten gegeneinander. In jenem Staatensystem sind zwei Gruppen zu unterscheiden, die Gruppe der romanischen und die der germanischen Länder. Die romanischen Staaten blieben, wie schon oben ausgeführt (S. 886), bei der alten Kirche. Sie hatten schon, als sie zur Existenz kamen, ein Außersichsein im Insichsein, hatten durch das Christentum, das in ihrer Entstehung bei ihnen eindrang, eine Gebundenheit in sich, die mit dem Prinzip der katholischen Kirche übereinstimmt. So war es notwendig, daß sie an der alten Kirche festhielten, weil in ihnen ein Festes, Positives gegen die Freiheit des Geistes bestand. Es ist zu bemerken, daß für die Sicherheit der Regierung den Fürsten die katholische Religion angerühmt wird, — offenbar besonders, wenn die Inquisition mit der Regierung verbunden ist; denn diese wird durch jene gewaffnet. Diese Sicherheit aber liegt in dem knechtischen religiösen Gehorsam und ist nur vorhanden, wenn die Staatsverfassung und alles Staatsrecht noch auf

dem positiven Besitze beruht; aber wenn die Verfassung und die Gesetze auf wahrhaft ewiges Recht gebaut werden sollen, dann ist Sicherheit allein in der protestantischen Religion, in deren Prinzip auch die subjektive Freiheit der Vernünftigkeit zur Ausbildung kommt. Den katholischen Staaten stehen die germanischen Nationen gegenüber, die zur neuen Kirche gekommen sind. Das Bild Europas stellt sich nun folgendermaßen dar:

Spanien und Portugal hatten früher den edlen Geist des Rittertums, einer erobernden Ritterlichkeit. Dieses Rittertum aber ist außer sich gegangen, nach Amerika und Afrika, statt sich in sein Innerstes auf sich zu kehren. Die Spanier sind überhaupt das Volk der Ehre, der persönlichen Würdigkeit des Individuums und daher des Ernstes im Individuellen. Dies ist ihr Hauptcharakter. Es ist aber darin kein wahrer Inhalt; sie setzen die Würde in Geburt und Vaterland, nicht in die Vernunft. So ist ihre Rittergröße zu einer tatlosen Ehre herabgesunken, die hinreichend als spanische Grandezza bekannt ist. In der Industrie blieben sie zurück, die politischen Stände gewannen keine Selbständigkeit. Staat und Kirche standen nicht im Widerstreit, weil beide jene individuelle Würde unangefochten ließen; sie unterstützten sich, wie oben bemerkt, gegenseitig durch die Inquisition, die einen harten afrikanischen Charakter hatte und das Werden zum Selbst nach keiner Seite hin geschehen ließ. Das gemeine Volk versank in eine Art von Mohammedanismus, und Klöster und Hof fütterten und gebrauchten die faule Masse, wozu sie wollten.

Italien ist wie Deutschland in sich gespalten. Schon seine Lokalität hat keine Einheit, bildet kein abgerundetes Ganze. So zeigt der Volkscharakter die gegenwärtige Einzelheit, die nicht zur Allgemeinheit kommt. Die absolute Vereinzelung und Zersplitterung ist überhaupt immer der Grundcharakter der Bewohner Italiens gewesen, sowohl im Altertume als auch in der neueren Zeit. Alles, was außerhalb dieser Bestimmung des Gedankens liegt, kann sich bei den Italienern zur schönsten Blüte entfalten, wie denn aber auf der anderen Seite auch Betrug und Schändlichkeit hier ihre Stätte haben. Die Form des italienischen Selbstbewußtseins hat anscheinend mit dem der alten Römer keinen Zusammenhang; aber die

feste Persönlichkeit der Römer schimmert doch durch. Die Starrheit der Individualität ist unter der Römerherrschaft gewaltsam verbunden gewesen; aber als dieses Band zerschnitten war, trat auch der ursprüngliche Charakter schroff heraus. Freilich ist von dem Stolz und der Gravität, der dignitas und auctoritas nichts bei ihnen vorhanden; sie geben sich freiwillig preis und auf eine freie Weise und scherzen darüber. Die schönste Blüte der Religiosität findet sich hier neben der rücksichtslosen Sinnlichkeit. Die Italiener sind späterhin, gleichsam darin eine Einheit findend, nachdem die ungeheuerste, zu allen Verbrechen ausgeartete Selbstsucht überwunden worden, zum Genusse der schönen Kunst gekommen; so ist die Bildung, die Milderung der Selbstsucht, nur zur Schönheit, nicht aber zur Vernünftigkeit, zur höheren Einheit des Gedankens gelangt. Deshalb ist selbst in Poesie und Gesang die italienische Natur anders als die unsrige. Sie vergeistigen das Sinnliche in der Kunst und leben froh; ihr Naturell ist Freude, Kunst und Poesie. Alle Italiener haben von Natur Melodie in ihrer Kehle. Die Italiener sind improvisierende Naturen, ganz in Kunst und in seligem Genuß ergossen. Bei solchem Kunstnaturell muß der Staat zufällig sein.

Frankreich ist Deutschland verwandter; darum hat es auch die Reformation in sich aufgenommen. Da aber der französische Staat damals schon konsolidiert war, so verursachte dies viele innere Kriege. Dem Protestantismus fehlte dort die höhere Garantie im Geiste. Die Erhebung des Geistes machte sich dort auf eine andere Weise. Die Franzosen sind das Volk des Gedankens und Geistes, aber des wesentlich abstrakten, das Volk unendlicher Bildung, dessen Gedanke aber mit der Äußerlichkeit gegen das Konkrete behaftet ist. Der abstrakte Gedanke und der Witz sind hier die bezeichnenden Weisen des Bewußtseins. Das Denken der abstrakten Allgemeinheit ist das, was wir Bildung nennen. Frankreich ist so das Land der Bildung; ein gebildeter Mensch zu sein, allgemeine Benehmungsweise zu haben, das ist das Streben des Franzosen.

Diesen drei romanischen Nationen stehen nun die germanischen gegenüber, die das Prinzip der Innerlichkeit vertreten. Auch hier sind es drei Gestalten, die, insofern sie in

dieser Innerlichkeit geblieben sind, auch in sich selber äußerlich dreifach geteilt sind.

Großbritannien ist in sich geteilt in England, Schottland und Irland, und jedes dieser Länder vertritt eine Gestalt des religiösen Lebens: die episkopale, presbyterianische, römische Kirche. Es steht Frankreich gegenüber, insofern es auch ein Land des abstrakten Gedankens, des Räsonnements ist; aber dieses hat ganz konkrete, partikuläre Rechte zu seinem Gegenstande. So ist England das Land der Partikularität. Die Regierung ist in den Händen der Aristokraten. Das Recht ist in England am schlechtesten bestellt und nur für die Reichen, nicht für die Armen da. Im englischen Rechte findet sich kein allgemeiner Grundsatz, kein bestimmender Gedanke. Die Staatsmacht ist ein Mittel für partikuläre Zwecke: das ist eben der Stolz der englischen Freiheit. In der Entwickelung des partikulären Zweckes liegt auch der Trieb zu kolonisieren. Die Engländer haben die größte Gleichgültigkeit gegen die partikulären Zwecke anderer Völker; sie lassen alle fremden Sitten und Glauben ruhig gewähren. Sie sind die Missionare aller Völker in Hinsicht auf Industrie und Technik[1]); sie bringen durch rechtlichen Handel die ganze Welt in Verbindung.

Skandinavien umfaßt die drei Nationen Dänemark, Norwegen und Schweden. Sie sind mit den Spaniern zu vergleichen, wegen des in ihnen lebendigen Rittergeistes. Die alten Seeritterzüge dieser nordischen Helden haben sich später in andern Formen wiederholt. Gustav Adolf und Karl XII. sind große ritterliche Persönlichkeiten gewesen. Im Innern führen die skandinavischen Könige teils unter dem Beistande ihrer stolzen Granden, teils im Streite mit ihrem Adel mannigfache Kriege.

Deutschland hat ähnliche Schicksale wie Italien. Hier ist das Prinzip der Einzelheit, der Individualität, aber der innerlich erfüllten, freien Individualität herrschend. Der deutsche Geist hat das Streben, das Rechte zu tun; er bleibt also immer in seiner Innerlichkeit und läßt sich lieber Provinzen nehmen, als daß er welche erwirbt. In dem Mittelpunkte der Innigkeit verharrend, nach seiner Bestimmung

---

[1]) In der Kollegnachschrift steht: Kunst.

geistig, hat Deutschland sich die politische Einheit nicht zu verschaffen gewußt. Vielmehr ist es zerfallen und auch äußerlich in drei Gebiete geteilt. Den Bauernstand im Schweizerlande hat es einerseits selbständig werden lassen; andererseits haben sich die Niederlande, deren Städte im Bunde des Handels und der Industrie sich zusammengefunden haben, zu einem unabhängigen Ganzen gemacht. Die Schweizer leben still für sich, sie wollen nichts als Schweizer sein; für den Staat haben sie keinen Wunsch und dienen in Kriegen nicht für Deutschland, sondern für Sold. An die östlichen Staaten Deutschlands haben sich Slawen angeschlossen.

Nach außen ist Deutschland eine politische Nullität. Seine Verfassung hat sich bewußtlos konstituiert. Doch ist es als solches der Mikrokosmus von Europa. Die Hauptrepräsentanten der beiden europäischen Staatsprinzipien müssen sich notwendig in Deutschland finden. Die alte Kirche wird von Österreich repräsentiert; weiter aber und später hat die protestantische Kirche ihre politische Garantie darin vollendet, daß einer der ihr angehörigen Staaten sich zu einer selbständigen europäischen Macht erhoben hat. Diese Macht mußte mit dem Protestantismus neu entstehen: es ist Preußen, das, am Ende des 17. Jahrhunderts auftretend, hernach in Friedrich dem Großen sein, wenn nicht begründendes, doch fest- und sicherstellendes Individuum und im Siebenjährigen Kriege den Kampf dieser Fest- und Sicherstellung gefunden hat. So wird die neue Kirche von Preußen repräsentiert, wohin der Blick der Freiheit sich gerichtet hat und noch richten wird. Die andern deutschen Staaten bleiben in bunter Menge und in eigentümlicher Stellung, die sie behaupten, indem sie sich an jene beiden führenden Staaten anschließen und dabei mehr oder weniger selbständig sich halten.

Außerhalb dieser beiden großen Ordnungen Europas ist noch ein drittes Element, das slawische, das in anfänglicher Gediegenheit sich hält. Es existiert als das Russische Reich, das erst seit etwa hundert Jahren in Verähnlichung mit europäischer Bildung getreten ist, aber noch nicht in den Prozeß der europäischen Bildung geschichtlich eingegriffen hat. Dagegen ist es in äußerlicher politischer Rücksicht schon in das europäische System eingetreten und zwar als diese massenhafte Macht, die das Feste ausmacht; es

hat in neuerer Zeit sogar das Band des Bestehens der europäischen Reiche befestigt und behauptet, wiewohl an sich eigentlich nur passiv.

Zwischen diesen Staaten entspinnen sich mannigfaltige Kriege: die Könige, die ihre Staatsmacht vergrößert haben, wenden sich nun nach außen, Ansprüche aller Art geltend machend. Der Zweck und das eigentliche Interesse der Kriege ist jetzt immer Eroberung. Ein solcher Gegenstand der Eroberung war besonders Italien geworden, das den Franzosen, Spaniern und später auch den Österreichern zum Objekte der Beute dienen mußte. Aber auch für Deutschland waren die Kriege, die es führte, nicht besonders ehrenvoll: es ließ sich Burgund, Lothringen, Elsaß und anderes entreißen. Doch machten sich zugleich mit großer Stärke gemeinsame politische Interessen der europäischen Staaten geltend. So war nach außen Österreich die Vorhut Europas gegen die Orientalen, eine sehr wichtige Bestimmung. Ihm lag vornehmlich die Abwehr gegen die Türken ob, gegen diese furchtbare Macht, die von Osten her Europa zu überschwemmen drohte. Sie waren damals noch eine kerngesunde, kraftvolle Nation, deren Macht auf Eroberung gegründet war, die deshalb fortdauernd Krieg führte und nur Waffenstillstände einging. Die eroberten Länder wurden, wie bei den Franken, unter die Krieger verteilt zu persönlichem, nicht zu erblichem Besitz; als später die Erblichkeit eintrat, war die Macht der Nation gebrochen. Die Blüte der osmanischen Kraft, die Janitscharen, waren den Europäern ein Schrecken. Es wurden dazu schöne und kräftige Christenknaben, hauptsächlich durch jährliche Konskriptionen bei den griechischen Untertanen, zusammengebracht, im Islam streng erzogen und von Jugend auf in den Waffen geübt; ohne Eltern, ohne Geschwister, ohne Weiber waren sie wie die Mönche eine ganz unabhängige und furchtbare Schar. Die europäischen Mächte im Osten mußten sämtlich den Türken entgegentreten, Österreich, Ungarn, Venedig und Polen. Die Schlacht bei Lepanto rettete Italien und vielleicht ganz Europa, vor der Überschwemmung der Barbaren.

Nach innen entstanden ebenfalls gerade aus den Kriegen der Staatsmächte gemeinsame Interessen, und der Zweck des Gemeinsamen war, das Besondere festzuhalten, die besonderen Staaten

in ihrer Selbständigkeit und Integrität zu erhalten. Durch Bündnisse gegen die Übermächtigen wird das politische Gleichgewicht erhalten. Hierin lag ein sehr reeller Bestimmungsgrund, nämlich der, die besonderen Staaten vor der Eroberung zu schützen. Die Verbindung der Staaten als das Mittel, die einzelnen Staaten gegen die Gewalttätigkeit der Übermächtigen zu schützen, der Gleichgewichtszweck, war jetzt an die Stelle des früheren allgemeinen Zweckes, einer Christenheit, deren Mittelpunkt der Papst wäre, getreten. Zu diesem neuen Zwecke gesellte sich notwendig ein diplomatisches Verhältnis, worin die entferntesten Glieder des Staatensystems alles, was einer Macht geschah, mitfühlten. Die diplomatische Politik war in Italien zur höchsten Feinheit ausgebildet und von da auf Europa übertragen worden. Der Wunsch nach und die Furcht vor einer Universalmonarchie stehen sich entgegen. Es schienen mehrere Fürsten nacheinander das europäische Gleichgewicht schwankend zu machen. Gleich im Beginnen des Staatensystems strebte, wie schon erwähnt, Karl V. nach der Weltherrschaft. Eine ähnliche Übermacht drohte Europa von Ludwig XIV.; mit Recht fürchtete man damals eine Universalmonarchie Frankreichs. Durch die Depression der Großen seines Reiches, die durch Richelieu und später Mazarin vollendet wurde, war Ludwig XIV. unumschränkter Herrscher geworden; außerdem hatte auch Frankreich das Bewußtsein seiner geistigen Überlegenheit durch seine dem übrigen Europa voranschreitende Bildung, durch die es sich für die Herrschaft des Gedankens eignete. Ludwigs Prätensionen gründeten sich weniger wie die Karls V. auf seine ausgedehnte Macht, als auf die Bildung seines Volkes, die damals mit der französischen Sprache allgemein aufgenommen und bewundert wurde: somit hatten sie allerdings eine höhere Berechtigung als die Karls V. Aber wie schon die großen Streitkräfte Philipps II. sich an dem Widerstande der Holländer gebrochen hatten, so scheiterten auch an demselben heldenmütigen Volke Ludwigs ehrgeizige Pläne. — Karl XII. war dann auch eine so außerordentliche, gefahrdrohende Figur; sein ganzer Ehrgeiz ist aber mehr abenteuerlicher Natur und weniger durch innere Stärke unterstützt gewesen. Durch alle diese Stürme hindurch haben die Nationen ihre Individualität und Selbständigkeit behauptet.

b) Die geistige Bildung Europas.

Die Periode nach der Reformationszeit ist die der formellen Bildung des Verstandes. Die Religion ist in sich fertig; sie hat rechtliche Existenz und bleibt deshalb aus dem Spiele. Deshalb fallen auch in diese Periode nur noch politische Kriege, keine religiösen. Die katholische Kirche war durch die Reformation auch ihrerseits reformiert worden; die lutherische aber bildete sich weiter in sich aus, und diese Ausbildung ist die Geschichte des Geistes. Denn jetzt wird die Entwickelung in die Innerlichkeit des Geistes gelegt. So wird einerseits der Glaube in geistigem Sinne ausgebildet, anderseits aber auch ein äußerlicher Glaube an Wunder usf. gepflegt, wodurch der geistlose Glaube entsteht. Vornehmlich macht sich die Tätigkeit der Privatbildung bemerkbar; das Subjekt, das an sich gilt, erwirbt sich die Form der Allgemeinheit. Bildung ist zu allen Zeiten vorhanden gewesen; hier aber hat sie eine Bedeutung von eigentümlichem Wert. Es ist der Geist für sich, dessen politische Existenz gesichert ist und der nun auch die Außenwelt frei läßt und in ihr sich selbst und die Wahrheit sucht. Mit der Zuversicht des Subjekts und seiner Versicherung im lutherischen Glauben entsteht das Zutrauen zur Natur. Der Mensch machte sich an die Natur, um sie zu erkennen, und damit blühten von neuem die Erfahrungswissenschaften auf und gediehen schöner als in Griechenland.

Hier trennten sich die Wissenschaften von der katholischen Kirche. Nur für den freien Menschen ist das Andere ein Wahres; er sucht im einzelnen Dinge nicht die Erscheinung des Göttlichen, sondern läßt die Außenwelt als das Äußerliche gelten und wendet sich praktischerweise an sie. So muß diese Tätigkeit in der Außenwelt für sich im Bewußtsein berechtigt sein mit der Bedeutung, daß der Mensch solches Bewußtsein auch vor Gott bringen darf. Die wahrhafte Art und Weise des Individuums, sich in besonderen Verhältnissen der Existenz zu benehmen, ist die Rechtschaffenheit. Dieses Benehmen aber muß auch zum Bewußtsein des Absoluten, dem religiösen Bewußtsein hinausgehen, und aus diesem erst muß es rechtschaffen sein. Mit anderen Worten: Gott in den besonderen Verhältnissen sich betätigend, ist die Rechtschaffenheit. Dieser

Geist der Wahrheit ist dann kein anderer als der religiöse, nur daß er sich auf das Besondere wendet; dies ist der Mensch absolut berechtigt vor Gott zu bringen. Wenn dagegen der Mensch wohl rechtschaffen ist, dies aber gleichsam als eine nur einseitige Weise seiner Existenz ansieht und zwar als eine Weise, die negativ gegen das gerichtet ist, was die Kirche verlangt, dann muß er sich durch Opfer, Abgaben u. dgl. an die Kirche die Zulassung erkaufen, sich auf solche weltliche Weise betätigen zu dürfen. Dies ist das doppelte Leben, wo man theoretisch es für unrecht hält, daß man im Kriege Menschen tötet, daß man in Geschäften und Händeln aller Art, daß man in Familienverhältnissen lebt. Im lutherischen Glauben aber ist der Geist wirksam im wirklichen Leben, und als solcher gilt er in der neuen Zeit als berechtigt und braucht sich nicht mehr durch derartige Opfer sein Recht zu erkaufen.

Durch Erfahrung erhielt der Mensch Gewißheit, und die einzelnen Erfahrungen geben ihm das Allgemeine. Das Allgemeine ist so durch Nachdenken und Versuchen gefunden worden. Von Frankreich ging diese erste Bildung aus; sie war aber vorzüglich nur formell. Wahrhafter Inhalt, vernünftiger Gedanke ist hier noch nicht vorhanden. Aber in keinem Staate sonst sind die Wissenschaften so zum Staatsinteresse geworden wie in Frankreich. Die Bildung des Jahrhunderts unter Ludwig XIV., das goldene Zeitalter, wie die Franzosen es nennen, ist glänzend. Es zeigen sich Tugenden mit Formen der Größe und des Wohlwollens, die auch die andern bei Ehren lassen; ebenso gewinnen die Rede und die Unterschiede in der Kunst des Betragens. Die Redekunst wird zur beredten Sophistik der Leidenschaft; auch werden in Ansehung des Inhalts zum Teil jene traditionellen Tugenden in der Rede hervorgehoben. Aber es liegt kein wahrhafter, absoluter Grundsatz darin; es wird nicht auf die Freiheit zurückgegangen, und die Tugenden kommen nicht aus der absoluten sittlichen Freiheit hervor. Die wahre Bildung ist hier wesentlich die der Wissenschaft; sie steht auf der Seite des Staates und nicht der Kirche, die sich so wenig an die Spitze der religiösen Freiheit wie der Wissenschaft gestellt hat.

Vornehmlich ist es die Naturwissenschaft, die Wissenschaft von der Erfahrung der äußeren und der inneren Natur,

die jetzt hervortritt. Wie in den rein germanischen Nationen das Prinzip des Geistes aufgegangen ist, so wurde von den romanischen zuerst die Abstraktion erfaßt, die mit ihrem oben angegebenen Charakter der innerlichen Geschiedenheit zusammenhängt. Die Erfahrungswissenschaft hat daher bei ihnen, gemeinschaftlich mit den protestantischen Engländern, und bei den Italienern vorzugsweise schnellen Eingang gefunden. Der Geist hat die Natur hier prosaisch als äußerlich genommen und sie frei für sich gewähren lassen. Er fürchtet sich nicht mehr gegenüber dieser Äußerlichkeit und verzweifelt nicht mehr daran, sich damit versöhnen zu können. Der Geist erkennt, daß die Natur, die Welt auch eine Vernunft an ihr haben müsse; denn Gott hat sie vernünftig geschaffen. Es ist nun ein allgemeines Interesse entstanden, die gegenwärtige Welt zu betrachten und kennen zu lernen. Das Allgemeine in der Natur sind die Arten, die Gattungen, die Kraft, die Schwere, reduziert auf ihre Erscheinungen usw. Es ist also die Erfahrung die Wissenschaft der Welt geworden; denn die Erfahrung ist einerseits die Wahrnehmung, dann aber auch Auffinden des Gesetzes, des Innern, der Kraft, indem sie das Vorhandene auf seine Einfachheit zurückführt. Diese Wissenschaft macht dem Menschen und Gott Ehre. Das Auge des Menschen wurde dadurch klar, der Sinn erregt, das Denken arbeitend und erklärend. Es war für die Menschen, als habe Gott jetzt erst die Sonne, den Mond, die Gestirne, die Pflanzen und Tiere geschaffen, als ob die Gesetze jetzt erst bestimmt worden wären; denn nun erst gewannen die Menschen an diesen Gesetzen ein Interesse, weil sie ihre Vernunft in jener Vernunft wiedererkannten und das Allgemeine in der Natur und im Verstande entdeckten.

Mit den Naturgesetzen ist man nun dem ungeheuren Aberglauben der Zeit entgegengetreten sowie allen Vorstellungen von fremden gewaltigen Mächten, über die man nur durch Magie siegreich werden könne. Die Menschen haben überall ebenso gesagt, und zwar Katholiken nicht minder wie Protestanten: das Äußerliche, woran die Kirche das Höhere knüpfen will, ist eben nur äußerlich, die Hostie ist nur Teig, die Reliquie nur Knochen. Gegen den Glauben auf Autorität ist die Herrschaft des Subjekts durch sich selbst gesetzt worden, und die Naturgesetze wur-

den als das einzig Verbindende des Äußerlichen mit Äußerlichem anerkannt. So wurde allen Wundern widersprochen; denn die Natur ist nun ein System bekannter und erkannter Gesetze, der Mensch ist zu Hause darin, und nur das gilt, worin er zu Hause ist, er ist frei durch die Erkenntnis der Natur. Die katholische Kirche sieht darin eine Verletzung der Ehre Gottes; sie hat auch Galilei zur Abbitte gezwungen wegen seiner Darstellung des kopernikanischen Systems und hat sich dabei auf einen Ausspruch der Bibel berufen, der selbst zu jenem obenerwähnten geistlosen Glauben gehört. Alle denkenden Menschen haben sich nach solchen Vorgängen von der Kirche entfernt.

Von der anderen Seite aber hat auch diese gegen jene Wissenschaften ihr Recht, wenn sie behauptet, daß sie zum Materialismus und Atheismus führen. Denn in ihnen stehen die Gesetze der Natur als Letztes, für sich Allgemeines. Man kann wohl sagen, Gott habe diese Gesetze gemacht; aber jene Wissenschaften stellen zugleich die Forderung, jeder Zusammenhang müsse eingesehen werden, während sie gerade diesen Zusammenhang, die Brücke und den Übergang im Aufsteigen zu Gott nicht zeigen. Insofern widerspricht dieser Übergang dem Prinzip dieser Wissenschaften selbst. Denn diese ganze Form der Erkenntnis hat nur die zwei Seiten erstens der Erfahrung und zweitens der Art, wie diese, die im unmittelbaren Wahrnehmen ist, in die Form des Allgemeinen erhoben wird. In den Gesetzen sowie in den Gattungen ist der Verstand bei sich: das sinnliche Material gilt, es ist der Inhalt, der Ausgangspunkt, und von da aus wird in das Allgemeine übergegangen, und dies Allgemeine ist der Verstand. Der Verstand ist teils die Weise des subjektiven Denkens, teils der Zusammenhang des Äußerlichen. In der Form des Gesetzes ist der Verstand befriedigt, weil er darin die Identität vor sich hat, die er selbst ist. Auf dieser Stufe steht sich der Geist in katholischen und protestantischen Gebieten gleich.

In der protestantischen Religion war das Prinzip der Innerlichkeit mit der religiösen Befreiung und Befriedigung in sich selbst eingetreten und damit auch der Glaube an die Innerlichkeit als das Böse und an die Macht des Weltlichen. Auch in der katholischen Kirche führte die jesuitische Kasuistik

unendliche Untersuchungen ein, so weitläufig und spitzfindig als ehemals in der scholastischen Theologie, über das Innerliche des Willens und die Beweggründe desselben. In dieser Dialektik, wodurch alles Besondere wankend gemacht wurde, indem das Böse in Gutes und das Gute in Böses verkehrt wurde, blieb am Ende für das Bewußtsein nichts übrig als die Form der Allgemeinheit, die reine Tätigkeit der Innerlichkeit selbst, das Abstrakte des Geistes, — das Denken. Dieses Denken ist jetzt das Panier, das überall die Völker versammelt hat. Das Denken betrachtet alles in der Form der Allgemeinheit und ist dadurch die Tätigkeit und Produktion des Allgemeinen. In der vormaligen scholastischen Theologie blieb der eigentliche Inhalt, die Lehre der Kirche, ein Jenseits; auch in der protestantischen Theologie blieb die Beziehung des Geistes auf ein Jenseits; denn auf der einen Seite bleibt der eigene Wille, der Geist des Menschen, Ich selbst, und auf der anderen die Gnade Gottes, der heilige Geist, und so im Bösen der Teufel. Aber im Denken ist das Selbst sich präsent, sein Inhalt, seine Objekte sind ihm ebenso schlechthin gegenwärtig; denn indem ich denke, muß ich den Gegenstand zur Allgemeinheit erheben, und ebenso muß er ein Präsentes sein. Das ist schlechthin die absolute Freiheit; sie läßt den Gegenstand frei, denn das Denken ist seiner Sache gewiß. Das reine Ich ist, wie das reine Licht, schlechthin bei sich; also ist ihm das Unterschiedene, Sinnliches wie Geistiges, nicht mehr furchtbar, denn es ist dabei in sich frei und steht demselben frei gegenüber. Das praktische Interesse gebraucht die Gegenstände, verzehrt sie, das theoretische betrachtet sie mit der Sicherheit, daß sie an sich nichts Verschiedenes sind. — Also: die letzte Spitze der Innerlichkeit ist das Denken; es ist in sich frei, indem es das Allgemeine, das sich nur zu sich verhält, zum Inhalte hat. Der Mensch ist nicht frei, wenn er nicht denkt; denn er verhält sich dann zu einem Andern und ist bei diesem. Dieses Erfassen, das Übergreifen über das Andere mit der innersten Selbstgewißheit enthält unmittelbar die Versöhnung: Ich, das schlechthin Allgemeine, dem das Besondere subsumiert ist. Die Einheit des Denkens mit dem Andern ist an sich vorhanden; denn die Vernunft ist die substanzielle Grundlage ebensowohl des Bewußtseins als des Äußerlichen und

Natürlichen. So ist das Gegenüber auch nicht mehr ein Jenseits, nicht von anderer substanzieller Natur. Das Bewußtsein des Denkens ist aus jener Sophistik des Denkens, die alles wankend macht, zuerst durch Descartes hervorgehoben worden. Er ist der Urheber der neuen Philosophie. Sein Grundsatz lautete: cogito, ergo sum, was nicht so verstanden werden darf, als ob hier ein Schluß vorläge und ergo die Konsequenz aus Prämissen bezeichnete, sondern es heißt: Denken und Sein ist dasselbe, ein Grundsatz, der auch jetzt noch immer gilt. Das Denken ist jetzt die Stufe, auf welche der Geist gelangt ist. Es enthält die Versöhnung in ihrer ganz reinen Wesenheit, indem es an das Äußerliche mit der Anforderung geht, daß es dieselbe Vernunft in sich habe als das Subjekt. Auch auf die geistige Seite hat sich dann das Denken gerichtet.

Die nächste Folge hiervon ist, daß sich das Allgemeine, das zuerst theoretisch ist, auch praktisch gegen die Wirklichkeit wende. Es geht zunächst von dem Seienden zu Gesetzen; dann aber wendet es nun diese Gesetze wiederum als Maßstäbe, Gesichtspunkte, feste Voraussetzungen an und prüft an ihnen die gesamte Wirklichkeit, die es als ihnen unterworfen betrachtet.

c) Die Aufklärung.

Damit hat der Geist die Stufe erreicht, wo der Mensch den wahrhaften Inhalt in sich selbst finden muß. Es ist der Standpunkt, den man mit dem Namen[1]) Aufklärung belegt hat. Der Grundsatz der Aufklärung ist Herrschaft der „Vernunft“, Ausschließen aller Autorität. Die von dem Verstande aufgestellten Gesetze, diese auf das gegenwärtige Bewußtsein gegründeten allgemeinen Bestimmungen in bezug auf die Gesetze der Natur und den Inhalt dessen, was recht und gut ist, hat man Vernunft genannt. Aufklärung hieß man das Gelten dieser Gesetze. Das absolute Kriterium gegen alle Autorität des religiösen Glaubens, der positiven Gesetze des Rechts, insbesondere des Staatsrechts war nun, daß der Inhalt vom Geiste selbst

[1]) Im Stieveschen Manuskript steht: „verruchten Namen“, was doch wohl auf einem Hörfehler beruht; vermutlich hat Hegel gesagt: „verrufenen“.

in freier Gegenwart eingesehen werde. Luther hatte die geistige Freiheit und die konkrete Versöhnung erworben; er hat siegreich festgestellt, was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selbst vorgehen. Der Inhalt aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müsse, ist von Luther angenommen worden, ein Gegebenes zu sein, ein durch die Religion Offenbartes. Jetzt ist das Prinzip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein gegenwärtiger sei, wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen inneren Grund alles zurückgeführt werden müsse.

Dieses Prinzip des Denkens tritt zunächst in seiner Allgemeinheit noch abstrakt auf und beruht auf dem Grundsatz des Widerspruchs und der Identität. Der Inhalt wird damit als endlicher gesetzt, und alles Spekulative ist aus menschlichen und göttlichen Dingen durch die Aufklärung verbannt und vertilgt worden. Wenn es unendlich wichtig ist, daß der mannigfaltige Gehalt in seine einfache Bestimmung, in der Form der Allgemeinheit, gebracht wird, so wird mit diesem noch abstrakten Prinzip dem lebendigen Geiste, dem konkreten Gemüte nicht genügt.

Der Verstand mit seinen Gesetzen hat sich als Aufklärung gegen die Religion gewendet, indem er natürliches Sein zur Grundlage genommen hat, sei es ein Seiendes der physischen oder der geistigen Natur. Diese Grundlage eines Seienden hält der Verstand als das Wahre fest und damit auch das Prinzip des Zusammenhanges, der Konsequenz, die den religiösen Gedankenbau ausschließt. Zu dem Vorausgesetzten, Natürlichen gehört keineswegs nur das Äußerliche, sondern auch das Geistige, nämlich die Gefühle, die Triebe, das Unsterblichkeitsgefühl, das Mitleiden usw. Indem der Verstand bei diesem Natürlichen als dem absolut Wahren stehen bleibt, kann es die Religion nicht gegen ihn aushalten. Sie hat einen spekulativen Inhalt; sie ist vernünftig und inkonsequent gegen den Verstand. Denn die Vernunft ist eben dies, das Unterschiedene als Eins, als Konkretes zu fassen; der Verstand dagegen hält die Unterschiede fest. Er sagt: das Endliche ist nicht unendlich, und so ist alles Mysteriöse, d. h. Spekulative der Religion ihm ein Nichtiges.

Von Frankreich ist die Aufklärung nach Deutschland herübergekommen, und eine neue Welt von Vorstellungen

ging darin auf. Ihre Grundsätze wurden hier gründlicher auseinandergelegt, nur daß man diese neuen Erkenntnisse nicht so sehr öffentlich dem Dogmatischen entgegenstellte, sondern sich torquierte und drehte, um den Schein der Anerkennung der Religion zu behalten, was man noch bis jetzt tut. In Deutschland war die Aufklärung auf seiten der Theologie, in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die Kirche. In Deutschland war in Ansehung der Weltlichkeit schon alles durch die Reformation gebessert worden. Jene verderblichen Institute der Ehelosigkeit, der Armut und Faulheit waren schon abgeschafft; es war kein toter Reichtum der Kirche und kein Zwang gegen das Sittliche, welcher die Quelle und Veranlassung von Lastern ist, nicht jenes unsägliche Unrecht, das aus der Einmischung der geistlichen Gewalt in das weltliche Recht entsteht, noch jenes andere der gesalbten Legitimität der Könige, d. i. eine Willkür der Fürsten, die als solche, weil sie Willkür der Gesalbten ist, göttlich, heilig sein soll. Sondern ihr Wille wird nur für ehrwürdig gehalten, insoweit er mit Weisheit das Recht, die Gerechtigkeit und das Wohl des Ganzen will. So war das Prinzip des Denkens schon so weit versöhnt; auch hatte die protestantische Welt in ihr das Bewußtsein, daß zur weiteren Ausbildung des Rechts die Quelle vorhanden sei, und zwar in dem Prinzip der Versöhnung, das seine absolute Autorisation als Prinzip der Religion schon erhalten hatte.

Die protestantische Welt war deshalb auch gesicherter gegen die zweite Richtung, in der die Aufklärung sich zu der Wirklichkeit wendet, die Beziehung des Verstandes auf den Staat. Indem der Staat und die Regierung Verstand haben, ihre Wirksamkeit als allgemeine Zwecke fassen, so tritt jetzt die Vorstellung eines allgemeinen Staatszweckes als Höchstes, Geltendes ein. Das Staatsrecht wird nach allgemeinen Bestimmungen gefaßt. Dadurch muß das hinfallen, was bloße Privatberechtigung in Ansehung der Staatsverhältnisse ist. Indem der Staat denkend wird, nimmt er ein anderes Verhältnis in der Wirklichkeit an. Dem Begriffe nach gehören dem Staate alle Verhältnisse an, die der Form nach privatrechtlich sind. Aber eben darum darf nur dasjenige diese Form behalten, was seiner Natur nach Privatrecht sein kann. Dies, daß der Staat denkend wurde, ist das Werk

der naturrechtlichen Aufklärung. Man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem präsenten Boden des Willens des Menschen gegründet betrachtet, da es früher nur als Gebot Gottes, äußerlich auferlegt, im Alten und Neuen Testament geschrieben, oder in Form besonderen Rechts in alten Pergamenten, als Privilegien, oder in Traktaten vorhanden war. Zuerst hat man aus der Erfahrung empirisch beobachtet, was die Nationen als Recht gegeneinander gelten lassen (wie Grotius); dann hat man als Quelle des vorhandenen bürgerlichen wie Staatsrechts, in Ciceros Weise, die Triebe der Menschen, welche die Natur ihnen ins Herz gepflanzt habe, angesehen, so z. B. den Sozialitätstrieb, ferner das Prinzip der Sicherheit der Person und des Eigentums der Bürger sowie das Prinzip des allgemeinen Besten, die Staatsräson. Aus diesen Prinzipien hat man von der einen Seite despotisch die Privatrechte nicht respektiert, dadurch aber anderseits allgemeine Staatszwecke gegen das Positive durchgeführt.

Von dieser Seite ist Friedrich II. eine welthistorische Person. Er kann als der Regent genannt werden, mit dem die neue Epoche in die Wirklichkeit tritt, worin das wirkliche Staatsinteresse seine Allgemeinheit und seine höchste Berechtigung erhält. Friedrich II. hat die Selbständigkeit seiner Macht dadurch erwiesen, daß er der Macht von fast ganz Europa, der Vereinigung der Hauptmächte desselben widerstanden hat. Er trat als Held des Protestantismus auf, nicht nur persönlich wie Gustav Adolf, sondern als König einer Staatsmacht. Zwar war der Siebenjährige Krieg an sich kein Religionskrieg, aber er war es dennoch in seinem definitiven Ausgange, in der Gesinnung der Soldaten sowohl als der Mächte. Der Papst konsekrierte den Degen des Feldmarschalls Daun, und der Hauptgegenstand der koalierten Mächte war, den preußischen Staat als Schutz der protestantischen Kirche zu unterdrücken. — Die Kriege in dieser Periode sind wesentlich konstitutionell zu nennen; auch der Siebenjährige Krieg ist ein solcher. Als äußerlicher Zweck der Verbindung aller großen Mächte erscheint zunächst das Bestreben, dem Könige Schlesien zu entreißen. Das Treibende aber ist, daß auf dem Throne Preußens ein anderer gesessen hat, der andere Tätigkeiten, eine andere Weise gehabt hat, als die bisher auf

Thronen zu sitzen pflegten. Allerdings kommt auch Besonderes, Partikulares hinzu; aber die Haupttriebkraft ist, daß ein Mensch von anderer Lebendigkeit auf dem Throne sitzt.

Friedrich der Große hat nicht nur Preußen unter die großen Staatsmächte Europas als protestantische Macht eingeführt, sondern er ist auch ein philosophischer König gewesen, eine ganz eigentümliche und einzige Erscheinung in der neueren Zeit. Er hat das Tiefe seiner Bildung aus französischen Schriftstellern geholt. Die englischen Könige waren spitzfindige Theologen gewesen, für das Prinzip des Absolutismus streitend; Friedrich dagegen faßte das protestantische Prinzip von der weltlichen Seite auf, und indem er den religiösen Streitigkeiten abhold war und sich für diese und jene Meinung derselben nicht entschied, hatte er das Bewußtsein von der Allgemeinheit, die die letzte Tiefe des Geistes und die ihrer selbst bewußte Kraft des Denkens ist. Man konnte ihn einen philosophischen König wohl auch deshalb nennen, weil er als Privatperson sich mit Metaphysik beschäftigte oder Philosoph war. Aber das Auszeichnende an seiner Erscheinung ist, daß er als König und nicht ausschließlich als Privatmann die Allgemeinheit des Gedankens zuerst gefaßt und sie für sein Amt durchgeführt hat. Er muß besonders deshalb hervorgehoben werden, weil er den allgemeinen Zweck des Staates denkend gefaßt hat, und weil er der erste unter den Regenten war, der das Allgemeine im Staate festhielt, immer das Beste seines Staates als das letzte Prinzip im Auge hatte und das Besondere, wenn es dem Staatszwecke entgegen war, nicht weiter gelten ließ. Er hat den Gedanken auf den Thron erhoben und ihn gegen die Besonderheit geltend gemacht. Privilegien, Zünfte und andere Partikularitäten ließ er nicht mehr gelten; alle herkömmlichen Rechte, die noch auf privatrechtliche Weise bestanden, verloren ihre Gültigkeit, indem sie dem allgemeinen Besten untergeordnet wurden. Seinem Königreich hat er dadurch eine feste Konsistenz gegeben. Sein unsterbliches Werk ist ein einheimisches Gesetzbuch, das Landrecht. Wie ein Hausvater für das Wohl seines Haushalts und der ihm Untergebenen mit Energie sorgt und regiert, davon hat er ein einziges Beispiel aufgestellt.

Auch K a t h a r i n a II. von Rußland machte die allgemeinen Grundsätze geltend, und im amerikanischen Kriege setzte

sich der Gedanke der Freiheit durch. Das Prinzip der allgemeinen Grundsätze befestigte sich in dem französischen Volke und brachte dort die Revolution hervor. Wenn also die Aufklärung auch nicht bis zu dem objektiven Inhalt der Vernunft fortgegangen ist, so ist der Gedanke doch durch sie auf den Stuhl der Herrschaft gesetzt worden. Wenn dies erst allgemein geworden ist, so nennt man die Philosophie gesunden Menschenverstand. Mit diesem formell absoluten Prinzip der Freiheit kommen wir an das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage.

3. Die französische Revolution und ihre Folgen.

a) Der revolutionäre Gedanke.

Die französische Revolution hat im Gedanken ihren Anfang und Ursprung genommen. Der Gedanke, der allgemeine Bestimmungen als das Letzte annimmt und das, was da ist, im Widerspruche mit ihnen findet, hat sich gegen die daseienden Zustände empört. Die höchste Bestimmung, die der Gedanke finden kann, ist die der Freiheit des Willens. Alle sonstigen Grundsätze von Glückseligkeit und Staatswohl sind mehr oder weniger unbestimmt; die Freiheit des Willens dagegen ist an und für sich bestimmt, weil sie nichts ist als das Sichselbstbestimmen. Freiheit des Willens ist Freiheit des Geistes im Handeln und geht unmittelbar aus dem Prinzip der evangelischen Kirche hervor. Aber unter diesem freien Willen, dessen Verwirklichung der Staat ist, ist nicht der besondere Wille zu verstehen, wie ihn einer gerade hat; sondern die Freiheit des Willens, die an und für sich ist, ist die Freiheit Gottes in sich selbst, die Freiheit des Geistes, nicht dieses besonderen, sondern des allgemeinen Geistes nach seinem Wesen. Daß nichts Höheres sei als dieses, hat jetzt der Gedanke gefaßt. In welchem Sinne er hier schon damit recht hat, ist anderswo auseinanderzusetzen. Hier beschränken wir uns auf folgende Betrachtungen.

Die Weltlichkeit ist das geistige Reich im Dasein, das Reich des Willens, der sich zur Existenz bringt. Empfindung, Sinnlichkeit, Triebe sind auch Weisen der Realisierung des Innern, aber im einzelnen vorübergehend; denn sie sind der

veränderliche Inhalt des Willens und bringen nur etwas Vorübergehendes hervor. Was aber gerecht und sittlich ist, gehört dem wesentlichen, an sich seienden Willen, dem in sich allgemeinen Willen an, und um zu wissen, was wahrhaft Recht ist, muß man von Neigung, Trieb, Begierde, als von dem Besonderen, abstrahieren; man muß also wissen, was der Wille an sich ist. Die Triebe des Wohlwollens, der Hilfeleistung, der Geselligkeit bleiben Triebe, denen andere mannigfache Triebe feindlich sind. Die Triebe gehören zwar auch dem Wollen an; sie sind aber ein bestimmtes Wollen und können so in Gegensatz miteinander kommen: sie sind selbst Prinzipien, aber untergeordnete. Die Frage ist eben, welches ist das letzte Prinzip, das nicht untergeordnet ist und nicht besonders. Was der Wille an sich ist, muß heraus aus diesen Besonderheiten und Gegensätzen. Sonst bleibt der Wille als Wille abstrakt. Das Nichtbesondere ist der Wille an und für sich, und dieser Wille, indem er ein nicht besonderer ist, will nur sich selbst. Der Wille ist frei nur, insofern er nichts Anderes, Äußerliches, Fremdes will, — denn da wäre er abhängig, — sondern nur sich selbst, den Willen will. Der absolute Wille ist dies, frei sein zu wollen. Der Wille, der nur um des Willens willen ist, ist der reine, freie Wille.

Dieses Prinzip ist nun im Denken erfaßt worden, und der Wille, der sich will, der freie Wille, wurde als das Innerste, Letzte erkannt, als die substanzielle Grundlage alles Rechts. Der sich wollende Wille ist der Grund alles Rechts und aller Verpflichtung und damit aller Rechtsgesetze, Pflichtengebote und auferlegten Verbindlichkeiten. Die Freiheit des Willens selbst, als solche, ist Prinzip alles Rechts, ist selbst absolutes, an und für sich ewiges Recht und das höchste, insofern andere, besondere Rechte danebengestellt werden; sie ist sogar das, wodurch der Mensch Mensch wird, also das Grundprinzip des Geistes. Der Wille will ein Seiendes produzieren; in seiner Reinheit aber ist er dasselbe Allgemeine wie das Denken. Dieses Prinzip wurde in Frankreich durch Rousseau aufgestellt. Der Mensch ist Wille, und nur insofern ist er frei, als er will, was sein Wille ist. In dem Prinzip des freien Willens ist das Wesen, daß der Wille frei sei; denn ich kann in den Satz: „ich will, weil ich will", alles legen, mich darin festhalten und selbst das Gute dagegen hintansetzen.

Zunächst ist das Prinzip inhaltlos, und der Stoff zu demselben mußte in den natürlichen Trieben gefunden werden. Die nächste Frage ist aber weiter: wie kommt der Wille zur Bestimmtheit? Denn indem er sich selbst will, ist er nur identische Beziehung auf sich; aber er will auch Besonderes, — es gibt, weiß man, unterschiedene Pflichten und Rechte. Man fordert einen Inhalt, eine Bestimmtheit des Willens; denn der reine Wille ist sich sein Gegenstand und sein eigener Inhalt, der keiner ist. So überhaupt ist er nur der formelle Wille. Wie aber spekulativ weiter aus diesem einfachen Willen heraus zur Bestimmung der Freiheit, damit zu Rechten und Pflichten fortgegangen werde, ist hier nicht zu erörtern. Nur kann hier gleich bemerkt werden, daß diese theoretische Vernunft sich dann auch in Deutschland geltend gemacht hat und dasselbe Prinzip durch die Kantische Philosophie ist aufgestellt worden. Denn nach ihr ist die einfache Einheit des Selbstbewußtseins, Ich, — die undurchbrechbare, schlechthin unabhängige Freiheit und die Quelle aller allgemeinen, d. i. Denkbestimmungen, — die theoretische Vernunft, und ebenso die höchste aller praktischen Bestimmungen, die praktische Vernunft, als freier und reiner Wille; und die Vernunft des Willens ist eben, sich in der reinen Freiheit zu halten, in allem Besonderen nur sie zu wollen, das Recht nur um des Rechts, die Pflicht nur um der Pflicht willen. Hier wurde gesagt, der reelle Wille sei die Vernunft des Willens; der Mensch solle nur seine Freiheit wollen. Er soll die Pflicht, das Recht nur um der Pflicht, des Rechtes willen tun. In meinem Willen ist nichts Fremdes; nichts kann mir dagegen als Autorität aufgestellt werden: in meinem Willen bin ich am reinsten in mich zurückgezogen. Das blieb bei den Deutschen ruhige Theorie; die Franzosen aber wollten dasselbe praktisch ausführen. — Es entsteht nun die doppelte Frage: Warum blieb dies Freiheitsprinzip nur formell? und warum sind nur die Franzosen und nicht auch die Deutschen auf das Realisieren desselben losgegangen?

Die Frage, warum die Freiheit zunächst in dieser abstrakten Form ist aufgefaßt worden, ist dahin zu beantworten, daß, indem die Vernunft sich erfaßt, das Erste, was sie erfaßt, die unmittelbare Form, das ist die Form der Abstraktion, ist. Der Mensch, zur Selbständigkeit der Vernunft

gelangt, hat sie zuerst in dieser Einfachheit aufgenommen. Bei dem formellen Prinzip wurden wohl inhaltsvollere Kategorien herbeigebracht: also hauptsächlich die Gesellschaft und was nützlich für die Gesellschaft sei; aber der Zweck der Gesellschaft ist selbst politisch, der des Staates (s. Droits de l'homme et du citoyen 1791), nämlich der, die natürlichen Rechte aufrecht zu halten. Das natürliche Recht aber ist die Freiheit, und die weitere Bestimmung derselben ist die Gleichheit in den Rechten vor dem Gesetz. Dies hängt unmittelbar zusammen, denn die Gleichheit ist durch die Vergleichung Vieler; aber eben diese Vielen sind Menschen, deren Grundbestimmung dieselbe ist, die Freiheit. Formell bleibt dies Prinzip, weil es aus dem Verstande, dem abstrakten Denken, hervorgegangen ist, das zuerst Selbstbewußtsein der reinen Vernunft und, als unmittelbar, abstrakt ist. Es entwickelt noch nichts weiter aus sich, denn es hält sich der Religion überhaupt, dem konkreten absoluten Inhalt, noch gegenüber.

Was die andere Frage betrifft: warum sind die Franzosen sogleich vom Theoretischen zum Praktischen übergegangen, wogegen die Deutschen bei der theoretischen Abstraktion stehenblieben, so könnte man sagen: die Franzosen sind Hitzköpfe (ils ont la tête près du bonnet); der Grund liegt aber tiefer. Dem formellen Prinzip der Philosophie in Deutschland nämlich steht die konkrete Welt und Wirklichkeit mit innerlich befriedigtem Bedürfnis des Geistes und mit beruhigtem Gewissen gegenüber. Die Deutschen haben sich nur ruhig dabei verhalten können, indem sie in der Wirklichkeit versöhnt waren. Dabei ist wohl zu bemerken, daß nur die Protestanten zur Beruhigung über die rechtliche und sittliche Wirklichkeit gekommen sein konnten. Denn diese Wirklichkeit ist einerseits die protestantische Welt selbst, die so weit im Denken zum Bewußtsein der absoluten Spitze des Selbstbewußtseins gekommen ist, und anderseits hat der Protestantismus die Beruhigung über diese Wirklichkeit in der Gesinnung, die selbst, mit der Religion eins, die Quelle alles rechtlichen Inhalts im Privatrecht und in der Staatsverfassung ist.

Das abstrakt gebildete, verständige Bewußtsein kann die Religion auf der Seite liegen lassen; aber die Religion ist die allgemeine Form, in der für das nicht abstrakte Bewußtsein die Wahrheit ist. Die protestantische Religion nun

läßt nicht zweierlei Gewissen zu; aber in der katholischen Welt steht das Heilige auf der einen Seite und auf der anderen die Abstraktion gegen die Religion, d. h. gegen ihren Aberglauben und gegen ihre Wahrheit. Dieser formelle, eigene Wille wird nun zur Grundlage gemacht. Recht in der Gesellschaft ist, was das Gesetz will, und der Wille ist als einzelner; also der Staat, als Aggregat der vielen einzelnen, ist nicht eine an und für sich substanzielle Einheit und die Wahrheit des Rechts an und für sich, der sich der Wille der einzelnen angemessen machen muß, um wahrhafter, um freier Wille zu sein. Sondern es wird nun ausgegangen von den Willensatomen, und jeder Wille ist unmittelbar als absoluter vorgestellt.

Hiermit ist also ein Gedankenprinzip für den Staat gefunden worden, das nun nicht mehr irgendein Prinzip der Meinung ist, wie der Sozialitätstrieb, das Bedürfnis der Sicherheit des Eigentums usf., noch der Frömmigkeit, wie die göttliche Einsetzung der Obrigkeit, sondern das Prinzip der Gewißheit, welche die Identität mit meinem Selbstbewußtsein ist, noch nicht aber das der Wahrheit, das wohl davon zu unterscheiden ist. Diese ungeheure Entdeckung über das Innerste und die Freiheit, dies letzte Bewußtsein des Tiefsten, ist damals gemacht worden. Das Bewußtsein des Geistigen ist jetzt wesentlich das Fundament, und die Herrschaft ist dadurch der Philosophie geworden. Man hat gesagt, die französische Revolution sei von der Philosophie ausgegangen, und nicht ohne Grund hat man die Philosophie Weltweisheit genannt, denn sie ist nicht nur die Wahrheit an und für sich, als reine Wesenheit, sondern auch die Wahrheit, insofern sie in der Weltlichkeit lebendig wird. Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe. Aber diese Philosophie ist nur erst abstraktes Denken, nicht konkretes Begreifen der absoluten Wahrheit, was ein unermeßlicher Unterschied ist. Dieses Denken hat es mit der Wirklichkeit zu tun und ist eine Gewalt gegen das Bestehende geworden, und diese Gewalt ist die Revolution überhaupt.

Die Frage ist nun, unter welcher Bestimmung und Form die Revolution erscheint. Der Gedanke ist da zur Gewalt geworden, wo er das Positive als Gewalt sich gegenüber hatte;

so sind Revolutionen in Frankreich, in Italien (Neapel und Piemont) und zuletzt auch in Spanien gewesen. Die Revolution tritt also in den romanischen Ländern hervor (auch Irland ist hierher zu rechnen); wo aber die Freiheit der evangelischen Kirche herrscht, da ist Ruhe. Denn mit der Reformation haben die Protestanten ihre Revolution vollbracht. Für diese neueren Revolutionen aber ist die Haupterscheinung der Umsturz der Throne, der bisher erfolgt und wieder zunichte gemacht worden ist. Die Grundsätze dieser Revolutionen sind Grundsätze der Vernunft, die aber nur in ihrer Abstraktion festgehalten sind und dadurch phantastisch und polemisch gegen alles Bestehende wurden. Die Grundsätze der Vernunft müssen konkret erfaßt werden; dann erst gelangt die wahre Freiheit auf den Stuhl. Die Richtung, die an der Abstraktion festhält, ist der Liberalismus, über den das Konkrete immer siegt, und gegen das er überall Bankerott macht.

Das Prinzip der Freiheit des Willens also hat sich gegen das vorhandene Recht geltend gemacht. Vor der französischen Revolution sind zwar schon durch Richelieu die Großen unterdrückt und ihre Privilegien aufgehoben worden, aber wie die Geistlichkeit behielten sie alle ihre Rechte gegen die untere Klasse. Der ganze Zustand Frankreichs in der damaligen Zeit stellt das Gemälde der ungeheuersten Verdorbenheit dar. Er ist ein wüstes Aggregat von Privilegien gegen alle Gedanken und Vernunft überhaupt, ein unsinniger Zustand, womit zugleich die höchste Verdorbenheit der Sitten, des Geistes verbunden ist, — ein Reich des Unrechts, das mit dem beginnenden Bewußtsein desselben schamloses Unrecht wird. Der fürchterlich harte Druck, der auf dem Volke lastete, die Verlegenheit der Regierung, dem Hofe die Mittel zur Üppigkeit und zur Verschwendung herbeizutreiben, gaben den ersten Anlaß zur Unzufriedenheit. Der neue Geist wurde tätig; der Druck trieb zur Untersuchung. Man sah, daß die dem Schweiße des Volkes abgepreßten Summen nicht für den Staatszweck verwendet, sondern aufs unsinnigste verschwendet wurden. Das ganze System des Staates erschien als eine Ungerechtigkeit. Die Regierung aber wollte nicht durch Umbildung der Verhältnisse ihrer Verlegenheit abhelfen, und so war die Veränderung notwendig gewaltsam, weil die Umgestaltung nicht von der Regierung vorgenommen wurde. Von der Re-

gierung aber wurde sie nicht vorgenommen, weil der Hof, die Klerisei, der Adel, die Parlamente selbst ihren Besitz der Privilegien weder um der Not noch um des an und für sich seienden Rechtes willen aufgeben wollten, weil die Regierung ferner, als konkreter Mittelpunkt der Staatsmacht, nicht die abstrakten Einzelwillen zum Prinzip nehmen und von diesen aus den Staat rekonstruieren konnte, und endlich weil sie eine katholische war, also der Begriff der Freiheit, der Vernunft der Gesetze, nicht als letzte absolute Verbindlichkeit galt, da das Heilige und das religiöse Gewissen davon getrennt sind. Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich nun aber mit einem Male geltend, und dagegen konnte das alte Gerüste des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der *νοῦς* die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren sollte. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.

b) Der Gang der Revolution.

Die Freiheit hat eine doppelte Bestimmung an sich: die eine betrifft den Inhalt der Freiheit, die Objektivität derselben, die Sache selbst, — die andere die Form der Freiheit, worin das Subjekt sich tätig weiß; denn die Forderung der Freiheit ist, daß das Subjekt sich darin wisse und das Seinige dabei tue, denn sein ist das Interesse, daß die Sache werde. Danach sind die drei Elemente und Mächte des lebendigen Staates zu betrachten, wobei wir das Detail den Vorlesungen über die Rechtsphilosophie überlassen.

Das Erste sind die Gesetze des Inhalts der Freiheit, der Vernünftigkeit, des Rechts an sich, die objektive oder die reelle Freiheit: hierher gehört Freiheit des Eigentums und Freiheit der Person. Alle Unfreiheit aus dem Lehnsverband hört hiermit auf, alle jene aus dem Feudalrecht hergekommenen Bestimmungen, die Zehnten und Zinsen fallen hiermit weg. Zur reellen Freiheit gehört ferner die Freiheit der Gewerbe, daß dem Menschen erlaubt sei, seine Kräfte zu gebrauchen, wie er wolle, und der freie Zutritt zu allen Staatsämtern. Dieses sind die Momente der reellen Freiheit, welche nicht auf dem Gefühl beruhen, denn das Gefühl läßt auch Leibeigenschaft und Sklaverei bestehen, sondern auf dem Gedanken und Selbstbewußtsein des Menschen von seinem geistigen Wesen.

Die formelle Freiheit ist das Machen und Verwirklichen der Gesetze. Die verwirklichende Tätigkeit der Gesetze ist aber die Regierung überhaupt. Die Regierung ist zuerst formelle Ausübung der Gesetze und Aufrechterhaltung derselben; nach außen hin verfolgt sie den Staatszweck, der die Selbständigkeit der Nation als einer Individualität gegen andere ist, endlich nach innen hat sie das Wohl des Staates und aller seiner Klassen zu besorgen und ist Verwaltung. Denn es ist nicht bloß darum zu tun, daß der Bürger ein Gewerbe treiben könne, er muß auch einen Gewinn davon haben; es ist nicht genug, daß der Mensch seine Kräfte gebrauchen könne, er muß auch die Gelegenheit finden, sie anzuwenden. Im Staate ist also ein Allgemeines und eine Betätigung desselben. Die Betätigung kommt einem subjektiven Willen zu, einem Willen, der beschließt und entscheidet. Schon das Machen der Gesetze, — diese Bestimmungen zu finden und positiv aufzustellen, ist eine Betätigung. Das Weitere ist dann das Beschließen und Ausführen. Hier tritt nun die Frage ein: welches soll der Wille sein, der da entscheidet? Dem Monarchen kommt die letzte Entscheidung zu; ist aber der Staat auf Freiheit gegründet, so wollen die vielen Willen der Individuen auch Anteil an den Beschlüssen haben. Die Vielen sind aber Alle, und es scheint ein leeres Auskunftsmittel und eine ungeheure Inkonsequenz, nur Wenige am Beschließen teilnehmen zu lassen, da doch jeder mit seinem Willen bei dem dabei sein will, was ihm Gesetz sein soll. Die Wenigen sollen die Vielen vertreten, aber oft zertreten

sie sie nur. Nicht minder ist die Herrschaft der Majorität über die Minorität eine große Inkonsequenz.

Diese Kollision der subjektiven Willen führt dann noch auf ein drittes Moment, auf das Moment der Gesinnung, des inneren Willens. Die, welche die Gesetze zu betätigen haben, sind Individuen und haben ein Gewissen; was sie entscheiden, kommt aus ihrer Überzeugung, aus ihrem Innern. Da ist nun die wesentliche Bestimmung, daß es in der Gesinnung nichts Höheres gebe als das Recht, nicht ein Anderes, das heiliger sei in Beziehung auf weltliche Dinge und Angelegenheiten. Diese Gesinnung ist die letzte Garantie, die Regierung und Volk haben, die Gesinnung, die das innere Wollen der Gesetze ist, nicht nur Sitte, sondern das Bewußtsein, daß die Gesetze und die Verfassung überhaupt das Feste seien, und daß es die höchste Pflicht der Individuen sei, ihre besonderen Willen ihnen zu unterwerfen. Es können vielerlei Meinungen und Ansichten über Gesetze, Verfassung, Regierung sein, aber die Gesinnung muß die sein, daß alle diese Meinungen gegen das Substanzielle des Staates untergeordnet und aufzugeben sind; sie muß ferner die sein, daß es gegen die Gesinnung des Staates nichts Höheres und Heiligeres gebe, oder daß, wenn zwar die Religion höher und heiliger, in ihr doch nichts enthalten sei, was von der Staatsverfassung verschieden oder ihr entgegengesetzt wäre. Zwar gilt es für eine Grundweisheit, Staatsgesetze und Verfassung ganz von der Religion zu trennen, indem man Bigotterie und Heuchelei von einer Staatsreligion befürchtet; aber wenn Religion und Staat auch dem Inhalte nach verschieden sind, so sind sie doch in der Wurzel eins, und die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion.

Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist; denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist.

Plato in seiner Republik setzt alles auf die Regierung und macht die Gesinnung zum Prinzip, weshalb er denn das Hauptgewicht auf die Erziehung legt. Ganz dem entgegengesetzt ist die moderne Theorie, die alles dem individuellen

Willen anheimstellt. Dabei ist aber keine Garantie, daß dieser Wille auch die rechte Gesinnung habe, bei der der Staat bestehen kann. —

Nach diesen Hauptbestimmungen haben wir nun den Gang der französischen Revolution und die Umbildung des Staates aus dem Begriffe des Rechts heraus zu verfolgen. Es wurden zunächst nur die ganz abstrakt philosophischen Grundsätze aufgestellt, auf Gesinnung und Religion wurde gar nicht gerechnet. Die erste Verfassung in Frankreich enthielt die absoluten Rechtsprinzipien in sich. Sie war die Konstituierung des Königtums: an der Spitze des Staates sollte der Monarch stehen, dem mit seinen Ministern die Ausübung zukommen sollte; der gesetzgebende Körper hingegen sollte die Gesetze machen. Aber diese Verfassung war sogleich ein innerer Widerspruch; denn die ganze Macht der Administration ward in die gesetzgebende Gewalt gelegt: — das Budget, Krieg und Frieden, die Aushebung der bewaffneten Macht kam der gesetzgebenden Kammer zu. Hier mußte nun die Kollision der subjektiven Willen eintreten und ferner sich der Gegensatz der Gesinnung zeigen. Unter Gesetz wurde alles befaßt. Das Budget aber ist seinem Begriffe nach kein Gesetz, denn es wiederholt sich alle Jahre, und die Gewalt, die es zu machen hat, ist Regierungsgewalt. Damit hängt weiter zusammen die indirekte Ernennung der Minister und der Beamten usf. Die Regierung wurde also in die Kammern verlegt, wie in England in das Parlament. Ferner war diese Verfassung mit dem absoluten Mißtrauen behaftet; die Dynastie war verdächtig, weil sie die vorhergehende Macht verloren, und die Priester verweigerten den Eid. Regierung und Verfassung konnten so nicht bestehen und wurden gestürzt.

Aber eine Regierung ist immer vorhanden. Die Frage ist daher, wo kam sie hin? Sie ging an das Volk, der Theorie nach, aber der Sache nach an den Nationalkonvent und dessen Komitees, und es handelte sich lediglich darum, welche Partei die Regierung an sich reißen würde. Damit hängen auch alle anderen Erscheinungen zusammen. Es herrschen nun die abstrakten Prinzipien der Freiheit und, wie diese im subjektiven Willen ist: der Tugend. Die Tugend hat jetzt zu regieren gegen die vielen, die mit ihrer Verdorbenheit und mit ihren alten Interessen oder auch durch die Exzesse der Freiheit und

Leidenschaften der Tugend ungetreu sind. Von Robespierre wurde das Prinzip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sei diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen. Die Tugend ist hier ein einfaches Prinzip und unterscheidet nur solche, die in der Gesinnung sind und solche, die es nicht sind. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurteilt werden. Es herrscht somit der Verdacht; die Tugend aber, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurteilt. Dabei ist es ein unmittelbares Wissen, wer verdächtig sei. Der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt und brachte den Monarchen aufs Schafott, dessen subjektiver Wille eben das katholisch-religiöse Gewissen war. Es herrschen also jetzt die Tugend und der Schrecken; denn diese subjektive Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich. Sie übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach, — der Tod.

Diese Tyrannei mußte zugrunde gehen; denn alle Neigungen, alle Interessen, die Vernünftigkeit selbst war gegen diese fürchterliche konsequente Freiheit, die in ihrer Konzentration so fanatisch auftrat. Sie ging durch sich selbst vorüber, und es tritt wieder eine organisierte Regierung ein wie die frühere; nur ist der Chef und Monarch jetzt ein veränderliches Direktorium von Fünf, die wohl eine moralische, aber nicht, wie die Natur der Sache es verlangt, eine individuelle Einheit bilden. Der Verdacht herrschte auch unter ihnen, die Regierung war in den gesetzgebenden Versammlungen; sie hatte daher dasselbe Schicksal des Untergangs, denn es hatte sich das absolute Bedürfnis einer Regierungsgewalt dargetan. Napoleon richtete sie als Militärgewalt auf; in ihm stellte sich dann wieder ein individueller Wille an die Spitze des Staates. Er wußte zu herrschen und wurde im Innern bald fertig. Was von Advokaten, Ideologen und Prinzipienmännern noch da war, jagte er auseinander, und es herrschte nun nicht mehr Mißtrauen, sondern Respekt und Furcht. Mit der ungeheuren Macht seines Charakters hat er sich dann nach außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine größeren Siege sind je gesiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden; aber auch nie ist die Ohnmacht

des Sieges in einem helleren Lichte erschienen als damals. Napoleon macht es Ehre, daß er würdige Feinde nicht fand, sondern sie sich erst erzeugte und so seinen Fall selbst vorbereitete. Die Individualität und die Gesinnung der Völker, d. h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität, hat endlich diesen Koloß gestürzt. Auch in Frankreich hielten die Konstitutionen, die Napoleon gegeben hatte, nicht lange Stich. Sie mußten zusammenfallen, und es ist wiederum eine konstitutionelle Monarchie, mit der Charte zu ihrer Grundlage, errichtet worden.

Dabei aber ist die französische Revolution als welthistorische zu betrachten; denn dem Gehalte nach ist diese Begebenheit welthistorisch, und der Kampf des Formalismus muß davon wohl unterschieden werden. Was die äußere Ausbreitung betrifft, so sind fast alle modernen Staaten durch Eroberung demselben Prinzip geöffnet oder dieses ist ausdrücklich darin eingeführt worden; namentlich hat der Liberalismus alle romanischen Nationen, nämlich die römisch-katholische Welt, Frankreich, Italien, Spanien und Portugal, beherrscht. Aber allenthalben hat er Bankerott gemacht, zuerst die große Firma desselben in Frankreich, dann in Spanien, in Italien, und zwar zweimal in den Staaten, wo er eingeführt worden. Er war in Spanien einmal durch die Napoleonische Konstitution, dann durch die Verfassung der Cortes, in Piemont einmal, als es dem französischen Reich einverleibt war, dann durch eigene Insurrektion, so in Rom, in Neapel zweimal. Bei all diesen Revolutionen ist herauszuheben, daß sie nur politisch sind ohne Änderung der Religion. Die Religion hat in dieser Art der Freiheit des Geistes weder zu- noch abgenommen. Aber ohne Änderung der Religion kann keine politische Revolution erfolgen. Die Freiheit des Geistes, wie sie in den romanischen Ländern ausgesprochen worden ist, die Prinzipien dieser Freiheit selbst, sind nur abstrakte Prinzipien. Sie sind gegen ein Positives gegangen und waren nicht aus der Religion geschöpft. Daher bringen sie nicht diese Freiheit des Geistes, die in der Religion, in der göttlichen, wahrhaften Freiheit vorhanden ist. Die Abstraktion des Liberalismus hat so von Frankreich aus die romanische Welt durchlaufen, aber diese blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. Denn es ist ein falsches

Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne. – Diese Länder sind so in ihren alten Zustand zurückgesunken, in Italien mit Modifikationen des äußerlichen politischen Zustandes. Venedig, Genua, diese alten Aristokratien, die wenigstens gewiß legitim waren, sind als morsche Despotismen verschwunden. Äußere Übermacht vermag nichts auf die Dauer: Napoleon hat Spanien so wenig zur Freiheit, als Philipp II. Holland zur Knechtschaft zwingen können.

c) Die Lage in der Gegenwart.

Die Erneuerung der Monarchie hat Frankreich die Ruhe nicht bringen können. Wieder erschien hier der Gegensatz der Gesinnung und des Mißtrauens. Die Franzosen waren in der Lüge gegeneinander, wenn sie Adressen voll Ergebenheit und Liebe zur Monarchie, voll des Segens derselben erließen. Es wurde eine fünfzehnjährige Farce gespielt. Wenn nämlich auch die Charte das allgemeine Panier war und beide Teile sie beschworen hatten, so war doch die Gesinnung auf der einen Seite eine katholische, die es sich zur Gewissenssache machte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten. Es ist so wieder ein Bruch geschehen, und die Regierung ist gestürzt worden. Endlich nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen; man könnte sich die Hoffnung machen, daß eine dauernde Versöhnung zustande kommen würde. Allein, wenn auch jetzt ein Hauptpunkt ausgeglichen worden, so bleibt einerseits immer noch dieser Bruch von seiten des katholischen Prinzips, anderseits der der subjektiven Willen. In der letztern Beziehung besteht die Haupteinseitigkeit noch, daß der allgemeine Wille auch der empirisch allgemeine sein soll, d. h. daß die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente teilnehmen sollen. Die subjektiven Willen der Vielen sollen gelten: diese Abstraktion wird festgehalten und befindet sich immer im Gegensatz gegen das Vorhandene. Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, daß eine Organisation des Staates und

in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind, die selbst Geschäfte auszuführen haben, daß die Verständigen Einfluß haben im Volke und Zutrauen in diesem herrscht, setzt der Liberalismus allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen: alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der Freiheit, mit dieser Abstraktion lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen. Den besondern Verfügungen der Regierung stellt sich sogleich die Freiheit entgegen; denn sie sind besonderer Wille, also Willkür. Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein; aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und das sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.

In den Ländern der evangelischen Kirche ist die Revolution vorbei, weil das Prinzip vorhanden ist, daß durch Einsicht und Bildung zu geschehen hat, was geschehen soll. Es ist hier kein absoluter Widerstand gegen den Gedanken des Staatszwecks. In den andern Ländern aber ist, was den Bestimmungen des Staatszweckes zuwider ist, dennoch auch absolut berechtigt, die Sittlichkeit der Kirche, so daß es dem Staate Widerstand leistet. Nach ihrer äußern Verfassung sind die protestantischen Länder sehr verschieden, z. B. Dänemark, die Niederlande, England, Preußen; aber das wesentliche Prinzip ist vorhanden, daß alles, was im Staate gelten soll, von der Einsicht ausgehen muß und dadurch berechtigt ist.

Den romanischen Nationen stehen also die andern und besonders die protestantischen gegenüber. Österreich und England sind aus dem Kreise der inneren Bewegung herausgeblieben und haben große, ungeheure Beweise ihrer Festigkeit in sich gegeben. Österreich ist nicht ein Königtum, sondern ein Kaisertum, d. h. ein Aggregat von vielen Staatsorganisationen, die selbst königliche sind. Diese Staaten sind wenig berühmt und stehen hinter dem zivilisierten Europa sehr weit an Bildung zurück. Die hauptsächlichsten dieser Länder sind nicht germanischer Natur und unberührt von neuen Ideen geblieben. Weder durch Bildung noch durch Religion gehoben,

sind teils die Untertanen in der Leibeigenschaft und die Großen deprimiert geblieben wie in Böhmen, teils setzen bei demselben Zustand der Untertanen die Großen ihre Freiheit in eine Gewaltherrschaft wie in Ungarn. Österreich hat die engere Verbindung mit Deutschland durch die kaiserliche Würde aufgegeben und sich der vielen Besitzungen und Rechte in Deutschland und in den Niederlanden entschlagen. Es ist nun in Europa als eine politische Macht für sich.

England hat sich ebenso mit großen Anstrengungen auf seinen alten Grundlagen erhalten; die englische Verfassung ist im ganzen seit der Feudalherrschaft dieselbe geblieben und beruht fast nur auf alten Privilegien. Die formelle Freiheit in dem Besprechen aller Staatsangelegenheiten ist daselbst im höchsten Grade vorhanden. Doch steht gegen jenes Besprechen die Partikularität der Rechte durch alle Klassen und Stände hindurch fest. Die Verfassung hat sich bei der allgemeinen Erschütterung behauptet, obwohl diese ihr um so näher lag, als in ihr selbst schon, durch das öffentliche Parlament, durch die Gewohnheit öffentlicher Versammlungen von allen Ständen, durch die freie Presse die Möglichkeit leicht war, den französischen Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit bei allen Klassen des Volkes Eingang zu verschaffen. Ist die englische Nation in ihrer Bildung zu stumpf gewesen, um diese allgemeinen Grundsätze zu fassen? Aber in keinem Lande hat mehr Reflexion und öffentliches Besprechen über Freiheit stattgefunden. Oder ist die englische Verfassung so ganz eine Verfassung der Freiheit schon gewesen, waren jene Grundsätze in ihr schon realisiert, daß sie keinen Widerstand, ja selbst kein Interesse mehr erregen konnten? Die englische Nation hat der Befreiung Frankreichs wohl Beifall gegeben, war aber ihrer eigenen Verfassung und ihrer Freiheit mit Stolz gewiß, und statt das Fremde nachzuahmen, hat sie die eingewohnte feindselige Haltung dagegen behauptet und ist bald in einen populären Krieg mit Frankreich verwickelt worden.

Englands Verfassung ist aus lauter partikulären Rechten und besonderen Privilegien zusammengesetzt: die Regierung ist wesentlich verwaltend, das ist, das Interesse aller besonderen Stände und Klassen wahrnehmend, und diese besondern Kirchen, Gemeinden, Grafschaften, Gesellschaften sorgen für

sich selbst, so daß die Regierung eigentlich nirgend weniger zu tun hat als in England. Aber auf diesem Zustande der Partikularität beruht es allein, daß England eine Regierung besitzt, wie Frankreich sie nicht hat. Denn dieser Zustand ist hauptsächlich das, was die Engländer ihre Freiheit nennen; und er ist das Gegenteil der Zentralisation der Verwaltung, wie sie in Frankreich ist, wo bis auf das kleinste Dorf herunter der Maire vom Ministerium oder dessen Unterbeamten ernannt wird. Nirgend weniger als in Frankreich kann man es ertragen, andere etwas tun zu lassen: das Ministerium vereinigt dort alle Verwaltungsgewalt in sich, welche wieder die Deputiertenkammer in Anspruch nimmt. In England dagegen hat jede Gemeinde, jeder untergeordnete Kreis und Assoziation das ihrige zu tun. Das allgemeine Interesse ist auf diese Weise konkret, und das partikuläre wird darin gewußt und gewollt. Diese Einrichtungen des partikulären Interesses lassen durchaus kein allgemeines System zu. Daher auch abstrakte und allgemeine Prinzipien den Engländern nichts sagen und ihnen leer in den Ohren liegen.

Diese partikulären Interessen haben ihre positiven Rechte, die aus den alten Zeiten des Feudalrechts herstammen und sich in England mehr als in irgendeinem Lande erhalten haben. Sie sind, mit der höchsten Inkonsequenz, zugleich das höchste Unrecht, und von Institutionen der reellen Freiheit ist nirgends weniger als gerade in England. Im Privatrecht sind sie auf unglaubliche Weise zurück; das Eigentum spielt eine große, ja eine fast absolute Rolle. Man denke nur an die Majorate, wobei den jüngeren Söhnen Offiziers- oder geistliche Stellen gekauft und verschafft werden; sogar bei den Parlamentswahlen verkaufen die Wähler ihre Stimmen. Es ist die Frage, ob, wenn die jetzt eingebrachte Reformbill[1]) passiert, diese Partikularitäten noch lange werden aushalten können, zugleich aber ob die vorgeschlagene Reform, falls sie konsequent durchgeführt werden sollte, die Möglichkeit einer Regierung überhaupt noch zulassen wird.

Das Parlament regiert, wenn es auch die Engländer nicht dafür ansehen wollen. Nun ist zu bemerken, daß, was

---

[1]) Vgl. Hegels Abhandlung „Über die englische Reformbill", Phil. Bibl. Bd. 144, S. 283 ff.

man zu allen Zeiten für die Periode der Verdorbenheit eines republikanischen Volkes gehalten hat, hier der Fall ist, nämlich, daß die Wahlen ins Parlament durch Bestechung erlangt werden. Aber auch dies heißt Freiheit bei ihnen, daß man seine Stimme verkaufen, und daß man einen Sitz im Parlament sich kaufen könne. — Aber dieser ganz vollkommen inkonsequente und verdorbene Zustand hat doch den Vorteil, daß er die Möglichkeit einer Regierung begründet, d. i. eine Majorität von Männern im Parlament, die Staatsmänner sind, die von Jugend auf sich den Staatsgeschäften gewidmet und in ihnen gearbeitet und gelebt haben. Und die Nation hat den richtigen Sinn und Verstand, zu erkennen, daß eine Regierung sein müsse, und deshalb einem Verein von Männern ihr Zutrauen zu geben, die im Regieren erfahren sind; denn der Sinn der Partikularität erkennt auch die allgemeine Partikularität der Kenntnis, der Erfahrung, der Geübtheit an, welche die Aristokratie, die sich ausschließlich solchem Interesse widmet, besitzt. Dies ist dem Sinne der Prinzipien und der Abstraktion ganz entgegengesetzt, die jeder sogleich in Besitz nehmen kann, und die ohnehin in allen Konstitutionen und Charten stehen.

Englands materielle Existenz ist auf den Handel und die Industrie begründet, und die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt zu sein; denn ihr Handelsgeist treibt sie, alle Meere und alle Länder zu durchsuchen, Verbindungen mit den barbarischen Völkern anzuknüpfen, in ihnen Bedürfnisse und Industrie zu erwecken und vor allem die Bedingungen des Verkehrs bei ihnen herzustellen, nämlich das Aufgeben von Gewalttätigkeiten, den Respekt vor dem Eigentum und die Gastfreundschaft. In Ansehung der wissenschaftlichen Bildung ist England gegen andere Staaten weit zurück, obgleich ihm die ungeheuren Mittel der industriellen Produktion zu Gebote stehen.

Deutschland wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität schüttelte diesen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutschland sind die Gesetze des Rechts, welche allerdings durch die französische Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen dadurch besonders ans Licht kamen. Die Lüge

eines Reichs ist vollends verschwunden. Es ist in souveräne Staaten auseinandergefallen. Die Lehnsverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Prinzipien der Freiheit des Eigentums und der Person sind zu Grundprinzipien gemacht worden. Jeder Bürger hat Zutritt zu den Staatsämtern; doch ist Geschicklichkeit und Brauchbarkeit notwendige Bedingung. Die Regierung ruht in der Beamtenwelt, und die persönliche Entscheidung des Monarchen steht an der Spitze; denn eine letzte Entscheidung ist, wie früher bemerkt worden, schlechthin notwendig. Doch bei feststehenden Gesetzen und bestimmter Organisation des Staates ist das, was der alleinigen Entscheidung des Monarchen anheimgestellt worden, in Ansehung des Substanziellen für wenig zu achten. Allerdings ist es für ein großes Glück zu halten, wenn einem Volk ein edler Monarch zugeteilt ist. Doch auch das hat in einem großen Staat weniger auf sich; denn dieser hat die Stärke in seiner Vernunft. Kleine Staaten sind in ihrer Existenz und Ruhe mehr oder weniger durch die andern garantiert; sie sind deshalb keine wahrhaft selbständigen Staaten und haben nicht die Feuerprobe des Krieges zu bestehen. — Teilhaben an der Regierung kann, wie gesagt, jeder, der die Kenntnis, Geübtheit und den moralischen Willen dazu hat. Es sollen die Wissenden regieren, *οἱ ἄριστοι*, nicht die Ignoranz und die Eitelkeit des Besserwissens. — Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zustande gekommen ist. Es gibt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.

Das Streben unserer Tage ist die Würdigung der Vernunft, die Erkenntnis Gottes, dies, daß der Geist von sich weiß. Unser Bewußtsein ist um so höher zu schätzen, wenn wir denken, wie viel Arbeit es gekostet hat, dies hervorzubringen. Wir haben in diesen Vorlesungen beobachtet, wie das Bewußtsein bis hierher gekommen ist, und haben die Hauptmomente der Form aufgezeigt, in der das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat. Die Absicht war, zu zeigen, daß die ganze Weltgeschichte nichts ist als die Verwirklichung des Geistes und damit die Entwickelung des Begriffs der Freiheit, und daß der Staat die weltliche Verwirklichung

der Freiheit ist. Das Wahre muß einerseits vorhanden sein als objektives, entwickeltes System in der Reinheit des Gedankens, anderseits aber auch in der Wirklichkeit. Aber diese Wirklichkeit muß nicht äußerlich objektiv, sondern jener selbst denkende Geist muß dabei frei sein und also drittens diesen objektiven Inhalt des Weltgeistes als den seinigen anerkennen. So ist er der Geist, der dem Geiste Zeugnis gibt, und ist in der Wirklichkeit bei sich und also frei.

Wichtig ist die Einsicht, daß der Geist nur darin sich befreien kann. Die objektive Freiheit, die Gesetze der reellen Freiheit fordern die Unterwerfung des zufälligen Willens; denn dieser ist überhaupt formell. Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden. Wir haben diesen Fortgang des Begriffs allein betrachtet und haben dem Reize entsagen müssen, das Glück, die Perioden der Blüte der Völker, die Schönheit und Größe der Individuen, das Interesse ihres Schicksals in Leid und Freud näher zu schildern. Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt. Aus dem Überdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit macht sich die Philosophie zur Betrachtung heraus; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit. Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten, — dies ist die wahrhafte Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Diesen Gang des Weltgeistes Ihnen zu entwickeln, ist mein Bestreben gewesen.

Der Geist ist nur, wozu er sich macht; dazu ist es notwendig, daß er sich voraussetzt. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt und nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk Gottes selbst ist.

Sachregister.

Personenregister.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

v. Sydow, Eckart. Der Gedanke des Idealreiches in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. 1914. VIII, 130 S. M. 4.50

Das Buch ist interessant und wertvoll. Der Verfasser verfügt über eine scharfgeschliffene Dialektik und ist reich an selbständigen und anregenden Problemstellungen. Alles in allem: ein Buch mit zahlreichen systematisch fruchtbaren Winken und einzelnen glänzenden historischen Streiflichtern. *Theologische Literaturzeitung.*

Ehrenberg, Hans. Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer. 1911. VI, 133 S. M. 4.—

Dies Buch ist keine Rückkehr zu Hegel, es will aber von ihm lernen und versucht das mit einer Umbiegung der Dialektik im Geist der transzendentalen Philosophie ... Es verdient schon als sachliche Gegenüberstellung der Hegelschen und Kantianischen Logik durch die starke Herausarbeitung der Gegensätze hohe Anerkennung in einer Zeit, wo der Ruf nach Hegel wieder lauter als je erschallt, ohne daß man vielfach weiß, worum es sich eigentlich handelt. *Lit. Ratgeber des Dürerbundes.*

Lewkowitz, A. Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller. 1910. 77 S. M. 1.80

Auf der Grundlage des philosophischen Kritizismus sucht Lewkowitz den systematischen Gehalt der Hegelschen Ästhetik zu bestimmen. Dem Schönen wird seine Stelle in Hegels System gleich neben der Religion und Philosophie angewiesen. Die grundlegende Bedeutung der Philosophie des Kantianers Schiller für die Hegelsche Spekulation tritt hervor; die Gegenüberstellung mit Schiller gibt den Schlüssel zur Ästhetik Hegels.

Rosenkranz, Karl. Erläuterungen zu Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. 152 S. M. —.80

Schmidt, Ferd. Jak. Zur Wiedergeburt des Idealismus. Philosophische Studien. 1908. VIII, 325 S. M. 6.—

Aus dem Inhalt: Kapitalismus und Protestantismus. Der mittelalterliche Charakter des kirchlichen Protestantismus. Der theologische Positivismus. Adolf Harnack und die Wiederbelebung der spekulativen Forschung. Das Erlebnis und die Dichtung. Goethe und das Altertum. Kant-Orthodoxie. Kant und die spekulative Mathematik. Die Philosophie auf den höheren Schulen. Die Frauenbildung und das klassische Altertum.

Lasson, Adolf. Über Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie. 55 S. M. —.60

— Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat. 1863. IV, 245 S. M. 4.—

Lasson, Georg. Grundfragen der Glaubenslehre. 1913. VI, 376 S. M. 9.—

Alle diese Abhandlungen sind allgemeinverständlich geschrieben, sie fesseln durch Inhalt und Form von der ersten bis zur letzten Zeile. Mit pädagogisch richtigem Takt hat Verfasser aus lebendiger Kenntnis des modernen Geisteswesens heraus auch an den behandelten Problemen selbst stets die Seiten betont, mit denen der religiöse Mensch der Gegenwart am meisten zu ringen hat. Dies gilt vornehmlich für die Darstellung der „Erkenntnis Gottes“ und der „Dreieinigkeit“. Die Trinität ist dem heutigen Geschlechte ein besonderer Stein des Anstoßes. Möchten recht viele Christen von Lasson lernen, welche unendliche Schätze des Geistes in diesem Dogma verborgen liegen, welches für die absolute Persönlichkeit, für die unumschränkte Liebe und für den vollkommenen Willen der einzige angemessene Ausdruck ist. *Reichsbote.*

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Quellenlesebuch

zur Geschichte des deutschen Mittelalters

Band I, 260 Seiten, gebunden M. 4.20. Band II, 360 Seiten, geb. M. 5.20. Band III in Vorbereitung.

„Ein Buch, von dem man sich wundert, daß es nicht schon längst erschien." *Neue Bahnen.*

Zur weiteren Vertiefung empfehle ich die altberühmte Sammlung

Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit

herausgegeben von **G. H. Pertz, J. Grimm, K. Lachmann, L. v. Ranke, K. Ritter, W. Wattenbach, O. Holder-Egger,** fortgesetzt unter der Oberleitung von Prof. Dr. **Michael Tangl.**

1. Römerkriege, 1. Abteilung . . M. 5.—
2. Römerkriege, 2. Abteilung . . M. 5.50
4. Eugippius, Leben des Severin M. 2.—
5. Jordanis, Gotengeschichte . . M. 3.—
6. Prokop, Vandalenkrieg . . . . M. 3.—
7. Prokop, Gotenkrieg . . . . . . M. 4.—
8. Gregor von Tours, I. . . . . . M. 5.50
9. Gregor von Tours, I. u. II. M. 5.50 u. 5.—
10. Isidor, Gotengeschichte . . . . M. 3.—
11. Fredegars Chronik . . . . . . M. 5.50
14. Leben des Willibrord . . . . . M. 4.—
16. Kaiser Karls Leben von Einhard M. 3.—
18. Ermoldus Nigellus . . . . . . M. 4.—
19. Ludwig der Fromme . . . . . M. 5.—
20. Nithard, vier Bücher Geschicht. M. 2.—
21. Der heilige Alexander . . . . M. 1.50
23. Jahrbuch v. Fulda und Xanten M. 5.—
25. Leben des Abtes Eigil . . . . M. 3.—
26. Notker der Stammler, Taten Karls des Großen . . . . M. 3.50
27. Chronik des Regino v. Prüm M. 4.—
29. Liudprand . . . . M. 5.—
33. Widukind Sächs. Geschichten M. 4.50
34. Adalbert von Prag . . . . M. 2.50
35. Kaiserin Adelheid . . . . M. 1.—
36. Jahrbücher von Quedlinburg . M. 2.50
39. Thietmar von Merseburg . . M. 8.—
41. Wipo, Konrad II. . . . . M. 3.—
42. Chronik Herimanns . . . . . . M. 2.—
43. Lambert von Hersfeld . . . . M. 8.—
45. Sachsenkrieg von Bruno . . . M. 5.—
47. Hermann von Reichenau . . . M. 4.50
49. Jahrbücher von Augsburg . . . M. 1.50
50. Leben Heinrichs IV. . . . . . M. 2.50
51. Ekkehard von Aura . . . . . . M. 5.50
52. Chronik St. Peter zu Erfurt . M. 2.50
56. Helmold, Slavenchronik . . . M. 6.—
58. Chronik Otto von St. Blasien M. 3.50
59. O. v. Freising, Taten Friedrichs M. 5.—
60. Rahewin, Taten Friedrichs . . M. 5.—
62. Chronik von Stederburg . . . M. 2.50
64. Leben des heiligen Norbert . M. 4.—
65. Cosmas Chronik von Böhmen M. 5.50
66. Fortsetzung des Cosmas . . . M. 5.50
67. Vincenz von Prag und Gerlach M. 4.50
68. Genealogie der Welfen . . . . M. 2.50
70. Jahrbücher von Lüttich . . . . M. 4.—
72. Chronik des Albert von Stade M. 3.50
73. Matthäus von Paris . . . . . . M. 6.50
74. Jahrbücher von Marbach . . . M. 2.—
76. Jahrbücher von Genua, Band I M. 8.—
77. Jahrbücher von Genua, Band II M. 5.50
79. Leben Heinrichs VII., Band I M. 11.—
80. Leben Heinrichs VII., Band II M. 4.—
81. Leben Ludwigs d. Bayern, Bd. I M. 4.—
82. Leben Ludwigs d. Bayern, Bd. II M. 5.—
83. Leben Karls IV. . . . . M. 4.50
84. Mathias von Neuenburg . . . M. 8.—
85. Heinrich der Taube, Kaiser- und Papstgeschichte . . . . . . M. 3.50
86. Joh von Victring . . . . M. 7.—
87. Leben Königs Siegismunds . . M. 7.—
88 u. 89. Aeneas Silvius, Kaiser Friedrich III., Band I und II je M. 9.—
90. Grünpeck, Friedrich III. und Maximilian I. . . . . M. 2.50
91. Leben Bennos II. v. Osnabrück M. 2.—
92. Briefe des heiligen Bonifatius M. 5.50
93. Salimbene von Parma I . . . M. 7.50
94. Salimbene von Parma II . . . M. 8.50

Ausführliches Namen- und Sachregister der Bände 1—90, 1911, 87 Seiten, M. 1.50, geb. M. 2.50.

Teuerungsaufschlag 30 Prozent.

DYKSCHE BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG

Zur Einführung in Kant.

Kants ausgewählte kleine Schriften. Mit ausführlicher Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Studiendirektor Dr. H. Hegenwald. 1913. VI, 125 S. Mk. 1.50

Inhalt: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? — Was heißt: sich im Denken orientieren? — Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. — Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. — Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte — Das Ende aller Dinge. — Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.

Der vorliegende Band weist den Weg, der Schiller einst zu Kant führte. In den „Kleinen Schriften", von denen bislang, so seltsam es auch klingt, eine Ausgabe gänzlich fehlte, behandelt Kant in leicht verständlicher Darstellung allgemein interessierende Fragen. Die Beigaben des Herausgebers werden als weitere Erleichterung des Verständnisses begrüßt werden.

Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Eine Einführung in die Grundfragen der Kantischen Ethik im Anschluß an die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten". Von Dr. Artur Buchenau. 1913. XII, 125 S. Mk. 2.—

Die Darlegung gehört unbedingt zu dem Wertvollsten, was seit langem auf diesem Gebiet geleistet worden ist. In der Durchführung zeigt sich ein ebenso außerordentliches pädagogisches Geschick als ein bedeutendes Maß an Fähigkeit zur Systematik. Jede Zeile verrät die uneingeschränkte Vertrautheit mit dem Gegenstand, zugleich aber, daß sich des Verfassers methodische Stellungnahme zu demselben in häufiger Beschäftigung mit dem Stoff bewährt hat. So ist eine Arbeit entstanden, in der sich Gewissenhaftigkeit in philologisch-historischer Beziehung mit klarer und präziser Herausarbeitung des Wesentlichen verbindet. Geisteswissenschaften.

Kurzer Handkommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Von Hermann Cohen. 2. Auflage. 1917. 242 S. Mk. 3.—, geb. 4.—

Wer an Cohens Hand wandelt, dem sind hundert Ab- und Irrwege erspart, dem bleibt die volle Kraft für das Wesentliche an der Vernunftkritik, der mag schöne Stunden sichtlich wachsender Erkenntnis genießen. Und so wird in unseren Tagen, wo unleugbar der Sinn weiter Schichten sich der Philosophie öffnet, nur die Auswahl der philosophischen Lektüre oftmals durch geringere Schwierigkeiten des Eindringens bestimmt wird und darum ins Allgemeine geht, Cohens Kommentar viel Segen stiften. Er sei vielen empfohlen. Leipziger Zeitung.

Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft. Zugleich eine Einführung in den kritischen Idealismus. Von Artur Buchenau. 1915. VI, 194 S. Mk. 3.—

Aus einem Briefe von Geheimrat Baeumker an den Verlag: Die Beleuchtung der Probleme ist nicht aus einem Allerwelts- und Nirgendswostandpunkt gegeben, sondern entschieden unter dem Gesichtswinkel Hermann Cohens eingestellt. Aber das ist mit solcher Konsequenz, solcher Klarheit der Entwicklung und solchem didaktischen Geschick in schwierigen und schwierigsten Dingen geschehen, daß ich zur Einführung in diese Gedankenwelt, die auch dem, der nicht Anhänger des Marburger Kritizismus ist, so viel aufzugeben und so viel im einzelnen auch zu geben hat, kein besseres Mittel kenne, als dieses neue Buch.

Hierzu Teuerungsaufschläge von Verlag und Sortiment

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Schriften über Kant

Adamson, R., Über Kants Philosophie. 1880 . . . . 2.-

Eucken, Rudolf, Beiträge zur Einführung in die Geschichte d[e] Philosophie. 2. erweiterte Aufl. 1906. VI, 196 S. . . . 3.6

Aus dem Inhalt: Nikolaus von Cues als Bahnbrecher neuer Idee[n]. Paracelsus' Lehren von der Entwicklung. Kepler als Philosoph. Üb[er] Bilder und Gleichnisse bei Kant. Bayle und Kant. Parteien und Parte[i]namen in der Philosophie.

Falckenberg, Richard, Kant und das Jahrhundert. 1907 . . —.6

Goldschmidt, L., Kantkritik od. Kantstudium? 1901. XVI, 218 S. 5.-

— Kant und Haeckel. — Freiheit und Naturnotwendigkeit. — Ein[e] Replik an Julius Baumann. 1906. 137 S. 3.-

— Baumanns Anti-Kant Eine Widerlegung. 1906. 115 S. . 2.8

— Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. 1904. 40 S. . . —.8

— Kants Privatmeinungen über das Jenseits. — Die Kant-Ausgabe de[r] preuß. Akademie der Wissenschaften. Ein Protest. 1905. 104 S. 2.4

Jacoby, G., Kants und Herders Ästhetik. 1907. X, 348 S. . 5.4

Kühn, E., Kants Prolegomena in sprachl. Bearbeitung. 1908. 156 S. 2.5

Moog, W., Kants Ansichten über Krieg u. Frieden. 1917. VI, 122 S. 3.-

Mellin, G. S. Bd. I: Marginalien und Register zu Kants Kritik de[r] reinen Vernunft. Neu herausgegeben und mit einer Begleitschrif[t] „Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft" versehen vo[n] Dr. L. Goldschmidt. 1900. XXIV, 167 S. u. 189 S. . . 6.-

— Bd. II: Marginalien und Register zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kritik der praktischen Vernunft; Kritik de[r] Urteilskraft. Neu herausgegeben und mit einer Begleitschrift „De[r] Zusammenhang der Kantischen Kritiken" versehen von Dr. L. Goldschmidt. 1902. X, 69 u. 237 S. 6.-

Romundt, Heinrich, Kants „Widerlegung des Idealismus". 1904 24 Seiten . . . . —.5(

— Kants philosophische Religionslehre. 1902 96 S. . . . . 2.—

— Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre 1903, 199 S. . . . . 4.—

— Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang. 1906. 126 S. 2.40

— Kants Kritik der reinen Vernunft, abgekürzt. 1905. 112 S 2.—

Sydow, E. v., Der Gedanke des Idealreichs von Kant bis Hegel. 1918 VIII, 130 S. 4.50

Vorländer, Karl, Kant-Schiller-Goethe. Gesammelte Aufsätze. 1907. XIV, 294 S. . . . . 5.—

— Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit Anhang: Kant und Wilson. 1919. 85 S. 3.60

Critik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant, Professor in Königsberg. Erste Auflage Riga 1781 **Anastatischer Neudruck.** Mit einem Geleitwort von Ludwig Goldschmidt. M. 10.— in Halbfranzband im Stile der Zeit M. 30 —

Hierzu Teuerungsaufschläge von Verlag und Sortiment

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG





B 2903 1917 Bd.8 T.1 SMC

Hegel, Georg Wilhelm Friedr
Samlitche Werke
47087848

